

Acta

eruditorum 2015

Выпуск 19

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

М. Ю. Хромцова

Отв. секретарь редколлегии

В. А. Егоров

Редакционная коллегия

М. В. Архипова

Н. В. Белкина

С. М. Капилупи

Т. Н. Рейзвих

Н. М. Сапронова

Издается с 2005 г.



СОДЕРЖАНИЕ

Проблемы литературоведения и культурологии

■ И. И. Бурова
Постижение русского мира Британией: от открытия России к открытию русской литературы 3

■ М. С. Самарина
Современная российская дантология: цели и перспективы 10

■ Ф. Фуртай
Экранизация творчества Данте: к постановке проблемы 13

■ Г. Е. Потапова
Элизабет (Лесс) Кэррик и ее заметки о русской культуре 15

■ М. В. Аникиев
Фрагмент из Книги второй «Хроник» Жана Фруассара. Конец правления короля Карла V Французского (лето–осень 1380 года) 22

■ В. С. Черепенчук
Россия в начале Первой мировой войны: метаморфозы оценок в периодической печати 27

■ В. С. Черепенчук
«Патриотический вопрос» в России времен Первой мировой войны: по материалам периодической печати 34

■ А. А. Синицын
«Ретро-история» в хипповом глянце, Или скромное обаяние советского underground'a (критические замечания к фильму «Дом Солнца») 39

Христианская мысль: философские, богословские, антропологические, культурологические и социально-психологические аспекты

■ Ф. Н. Козырев
Религиозные искания «Русского Лютера» (к психологическому портрету Льва Толстого) 46

■ Г. И. Беневиц
О некоторых философско-богословских аспектах учения оригенистов IV–V вв. и полемики с ними 54

■ К. А. Махлак
Литургическое измерение культуры 61

■ Н. С. Смирнова
Христианская проповедь в донорманнской Англии: аббат Эльфрик 65

■ Протоиерей И. В. Аксёнов
Трансгуманизм и вспомогательные репродуктивные технологии 72

Проблемы религиоведения

■ М. В. Колмакова
Изучение сектантства в СССР в 60-е — 80-е гг. XX в. 80

■ В. А. Курилов
Гражданская правоспособность РПЦ и самоуправление приходов 89

■ М. Н. Орлова
Историческое развитие представлений об инкубате (IV–XIX вв.) 94

Издается
Русской
христианской
гуманитарной
академией

Адрес редакции:
наб. р. Фонтанки, 15,
комн. 505.
Санкт-Петербург,
191023

Тел. 571-50-48 (доб. 218),
факс (812) 571-30-75
www.rhga.ru

ISSN 2307–6437

ПРОБЛЕМЫ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

УДК

И. И. Бурова

доктор филологических наук, профессор кафедры истории зарубежных литератур
Санкт-Петербургского государственного университета

ПОСТИЖЕНИЕ РУССКОГО МИРА БРИТАНИЕЙ: ОТ ОТКРЫТИЯ РОССИИ К ОТКРЫТИЮ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ*

Copyright © 2015, И. И. Бурова

В статье приводится краткий очерк истории развития представлений британцев о русской культуре, охватывающий период от разведывательных торговых экспедиций XVI столетия до 1820-х гг., когда Британия впервые получила возможность познакомиться с образцами русской поэзии, представленными в собрании песен «Русский трубадур», опубликованном Б. Берисфордом, и двухтомной антологии русской поэзии, составленной Дж. Баурингом. Проводится сопоставление этих изданий с целью выявить различия в подходах составителей к исходному литературному материалу. Оценки переводов произведений русской художественной литературы используются для воссоздания общего отношения к русской литературе в британском обществе XIX в.

Ключевые слова: открытие России в Британии; русская литература конца XVIII — начала XIX вв.; английский переводы русской поэзии; Бенджамин Бересфорд; Джон Бауринг.

Burova I. I.

Britain's perception of the Russian world: from discovery of Russia to the discovery of Russian literature

The paper presents a brief outline of the history of the development of British ideas of the Russian culture, embracing the period from the 16th-century commercial voyages of discovery to the 1820-s, when Britain got its first opportunity to make acquaintance with samples of the Russian poetry presented in «The Russian Troubadour» collection of songs published by B. Beresford and in the two-volume anthology of Russian poetry compiled by Bowring. Comparison of these editions is undertaken to point out the differences in the compilers' approaches to the original literary material. Appraisments of the translations of Russian literary pieces in contemporary periodicals are used as a vehicle for reconstructing the general attitude towards Russian literature in the 19-th century British society.

Keywords: discovery of Russia in Britain; Russian literature of the late 18th — early 19th centuries; English translations of Russian poetry; Benjamin Beresford; John Bowring.

Англия открыла для себя Россию в 1553 г., когда в Архангельск прибыл корабль капитана Ричарда Чэнслера. [2, с. 242–243.] По возвращении на родину Чэнслер издал «Книгу о великом и могущественном царе Русском и великом князе Московском, о принадлежащих ему владениях, о государственном строе и о товарах его страны», ставшую первой в ряду отчетов английских путешественников, посетивших Россию в XVI–XVII столетиях. Все они руководствовались экономическими интересами и воспринимали государство Московское как источник ценных товаров. Не случайно описание России начинается с подробного перечисления, чем богата ее земля: «Россия изобильна землей и людьми и очень изобильна всякими товарами, которые в ней имеются. Здесь искусны в ловле сёмги и трески; у них много масла, именуемого у нас ворванью, которая в основном изготавливается у реки, называемой Двиной... Ведут там и крупную торговлю вы-

варенной из воды солью. В северной части страны находятся места, где водятся пушнина — соболя, куницы, тучные бобры, белые, черные и рыжие лисицы, выдры, горностаи и олени. Там добывают и рыбий зуб; рыба сия именуется морж» [49, с. 224]. Города Гратанов (Gratanove; очевидно, Новгород — *И. Б.*) и Плесков (Plesco; Псков — *И. Б.*) богаты льном, коноплей, воском и мёдом, в Вологде и Ярославле торгуют кожей, салом, хлебом [49, с. 225] и т. д. Таким образом, первые задокументированные английские впечатления о России можно охарактеризовать как оценку масштабов страны и богатства её жителей.

В несколько ином ключе воспринимал Русь Джордж Тёрбервиль, посетивший Москву в 1568 г. в качестве секретаря английского посольства, возглавляемого Томасом Рэндольфом и отразивший свои впечатления в серии стихотворных посланий, написанных в духе овидиевых «Скорбных элегий»

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007 «Русская классика: pro et contra. Философская рефлексия русской классической литературы в отечественной и зарубежной мысли».

и «Писем с Понта»: здесь и жалобы на холода («Зимой тут холод лют, морозы таковы, / Что всюду лед...» — «Спенсеру»), и высокомерное недоумение по поводу местных варварских нравов. [3, с. 92] В послании «Моему особливому другу мистеру Эдварду Дарли» Тёрбервиль пишет о пьянстве («Пианство тут закон, а кружка — старшина» [3, с. 99]) и блуде местного населения, подчеркивая грубость нравов, в послании Паркеру («Паркеру») — о склонности русских к азартным играм. Его раздражают православные религиозные традиции (иконы и поклонные кресты, в которых он видит пережитки язычества), лукавство русских, отсутствие у них постельного белья, броская женская косметика, кричащая яркость нарядов, прожорливость и неразборчивость в еде и т. д. Причины столь суровых оценок прекрасно объясняет М. П. Алексеев: «Вместо почета и низких поклонов он вместе с послом испытал всяческие унижения и уколы самолюбия, вместо восточной роскоши и сказочных богатств Московии, о которых писали его предшественники, бесценных подарков и великолепной пышности царских приемов, которые мечтались полуголодному английскому стихотворцу, Тёрбервилю ждало в Москве почти тюремное заключение и необходимость, скрепя сердце, подчиниться всем прихотям и капризам Грозного. Тёрбервиль наблюдал Москву и русскую жизнь в окно посольской избы, или из повозки, охраняемой стражей, во время спешных проездов в столицу и обратно к Белому морю, в желчном состоянии духа и настроении неудачника, все планы которого роковым образом расстраивались и на этот раз...» [1, с. 25]. Однако наряду с этим в его стихотворных посланиях появляются и объективные этнографические зарисовки: русские тучны, кругло- и красноты (последнее объясняется духотой в домах); они строят бревенчатые дома со слюдяными оконцами; мужики носят рубашки, однорядки и портки, шубы или армяки (кто победнее), названия которых приводятся в транслитерации. У русских много общего со степняками: они хорошие наездники (даже женщины) и стрелки из лука. Лейтмотивом описаний является «нелепость» русской жизни («Нелепая земля! Не рассказать, мой друг, / Как много странного всего и дикого вокруг» [3, с. 108]. — «Паркеру»).

Показательным текстом является и трактат дяди драматурга Джона Флетчера Джайлса Флетчера «О Государстве Русском». Его автор в 1588 г. прибыл ко двору Федора Иоанновича в ранге посла, чтобы добиться выгодных торговых соглашений. Вслед за Чэнслером он подробно перечисляет лучшие русские товары, добавляя к прежнему перечню воск, железо и икру. Флетчер вторит Тёрбервиллю, сетуя на русские морозы и описывая русских как высоких, полных и пассивных людей, отяжелевших от нездоровой пищи [8, с. 124]. Он тоже усматривает на Руси признаки отсталости, но при этом отмечает и красоту и разнообразие русской природы («... леса так свежи, луга и нивы так зелены, такое множество

разнообразных цветов и птиц (по большей части соловьёв, которые здесь, кажется, голосистее и разнообразнее, нежели где-либо, что трудно отыскать другую страну, где бы можно было путешествовать с большим удовольствием» [8, с. 9]). Флетчер признает таланты русских, но отмечает, что у них отсутствуют средства «для развития их дарований воспитанием и наукою» [8, с. 127]. Очевидным препятствием к этому Флетчер считает авторитарное правление, превращающее в рабов не только простолудинов, но и людей благородных. Дипломат отмечает и нежелание царей заимствовать у иностранцев то, что могло бы облегчить жизнь. [8, с. 124]

В XVII в. появляются английские книги по истории России: первой из них стало подписанное инициалами J. F. «Краткое историческое повествование о Русском государстве, о том, как оно складывалось из 24 великих княжеств в единое государство, начиная с 1514 года» [12], самой знаменитой из них стала «Краткая история Московии и других малоизвестных стран, лежащих на восток от России до самого Китая» Дж. Мильтона [29]. Свое решение начать книгу с Московии Милтон объясняет тем, что она представляет собой «наиболее северный регион Европы, считающийся освоенным», северные пределы которого были открыты англичанами [29, с. 32]. Слово «освоенный» используется здесь в значении «цивилизированный», однако путешествия англичан в Россию рассматриваются Мильтоном как героические деяния, которые можно поставить в один ряд с подвигами исследователей Африки и покорителей Нового Света. Милтон писал свой труд с чужих слов, его характеристика Московии представляет собой компиляцию ранее опубликованных сведений, дополненную главами об истории Московии, сводящейся в этом труде к перечислению всех правителей Руси от легендарного Рюрика до Михаила Романова, и краткому очерку развития англо-русских отношений в период с 1553 по 1604 гг. Как справедливо отметила Н. П. Михальская, «общая атмосфера милтоновской книги... лишена тех элементов эмоционального восприятия новой для англичан страны, которые встречаются в сочинениях его предшественников» [5, с. 39], хотя в изложении Мильтона получили отражение практически все те негативные впечатления о России, которыми делились с соотечественниками его предшественники.

После петровского Великого посольства (оно побывало в Англии в 1698 г.) ситуация несколько изменилась: Россия стала восприниматься не только как источник товаров и рынок сбыта, но и как территория, на которой можно развивать предпринимательство не только в сфере торговли. Пораженный успехами британских кораблестроителей, Петр I тотчас же пригласил в Россию нескольких мастеров во главе с мистером Дином [6, с. 106], которые прибыли на воронезскую верфь и потеснили на ней голландцев. Отправились на учебу в Англию и русские корабли. В то же время британские морские офицеры стали поступать на русскую службу. [15, с. 168].

Расширение контактов, появление английских путешественников в России, антинаполеоновские войны, визиты в Англию императоров Александра I [9, с. 244] и Николая I [2, с. 456–457] способствовали большей информированности британцев о далекой стране, но сведения эти оставались отрывочными и весьма поверхностными. Показательной в этом отношении является изданная в 1882 г. монография Джона Гедди, посвященная прошлому и современному состоянию Российской империи [17], где приводятся не только исторические данные, но и содержатся краткие замечания по поводу русской культуры. Так, автор отмечает, что в России есть крупные книжные собрания: «Ценные книги хранятся в Эрмитаже, но главные литературные сокровища империи находятся в “Императорской публичной библиотеке на Невском проспекте”, где собрана одна из богатейших и величайших в мире книжных коллекций» [18, с. 300]. Гедди пишет о том, что в империи развивается грузинская, армянская и финская литературы [18, с. 280]. При этом русская литература, в которой «ярче, чем в тысяче описаний, проявились устремления и духовный склад народа» [17, с. 18], возникла, по мнению Гедди, только в петровскую эпоху. Свидетельствуя, что современные москвичи знают не только свою, но и иностранную литературу [17, с. 156], отдавая предпочтение французской (помещики, ставшие книголюбцами «от скуки» [17, с. 193], и городское высшее общество, проводящее «чрезвычайно много времени» за игрой в карты, любящее балы и вечера [17, с. 213], в равной степени увлекаются французскими романами). При этом в книге нет упоминаний ни об одном русском поэте или прозаике. Однако Британия познакомилась с русской литературой именно в XIX веке, причем знакомство это началось с русской песенной лирики.

Характерный для романтиков интерес к народному творчеству породил множество ярких собраний фольклорных материалов, среди которых заметное место занимают такие коллекции народных песен, как «Волшебный рог мальчика» А. фон Арнима и К. Брентано или «Песни шотландской Границы» В. Скотта. Наряду с публикациями, включающими в себя тексты, зачастую сопровождаемые комментариями, с конца XVIII столетия в Европе стали появляться издания иного типа, в которых печатались не только слова, но и ноты народных песен. Так, в георгианской Британии заметными культурными событиями, подготовленными успехом «Оссиановых баллад» Дж. Макферсона и феноменом кельтского культурного возрождения в целом, стали появления региональных песенных подборок, знакомивших публику с фольклором Шотландии, Уэльса и Ирландии. Если прежде сборники народных песен носили любительский характер, отражая личные пристрастия коллекционеров [47; 48], то на рубеже XVIII–XIX вв. они претерпели значительные изменения: теперь в них использовались стихи известных поэтов, вытеснившие фольклорные

тексты, а мелодии народных песен обрабатывались не менее знаменитыми композиторами.

Первым великим музыкантом, обратившимся к народным британским песням, стал Франц Йозеф Гайдн (1732–1809), который в 1791–1804 гг. обработал свыше 400 мелодий для коллекционеров и издателей Джорджа Томпсона (1757–1851), Уильяма Нэпира (ок. 1740–1812) и Уильяма Уайта (1771–1858). [23; 24; 25; 26; 27] Композитор обработал 150 шотландских песен для второго (1792) и третьего (1795) томов трехтомного собрания У. Нэпира (аранжировки для первого тома выполнили, главным образом, французский скрипач Франсуа Ипполит Бартлемон (1741–1808) и английский композитор Уильям Шильд (1754–1829)). [43] С 1802 г. Гайдн плодотворно сотрудничал с эдинбургцем У. Уайтом, специализировавшимся на издании шотландской народной музыки, подготовив 65 аранжировок для двух выпусков «Сборника шотландских песен» [22].

На Дж. Томпсона, посвятившего жизнь коллекционированию кельтской народной музыки и опубликовавшего циклы шотландских (1793–1841), ирландских (1814) и валлийских песен (1809; 1811 и 1817), помимо Гайдна и его ученика Сигизмунда фон Нойкома (1778–1858), подключившегося к работе под конец жизни своего наставника, трудились Игнац Йозеф Плейель, Леопольд Антон Кожелух (1747–1818), Людвиг ван Бетховен (1770–1827), Иоганн Непомук Гуммель (1778–1837) и Карл Мария фон Вебер (1786–1826). Издатель также привлекал к написанию новых текстов для традиционных напевов лучших современных поэтов. Выпущенная Томпсоном в 1793 г. первая тетрадь «Избранных оригинальных шотландских песен» [42] сыграла ключевую роль в выработке стандартов подобных изданий. Успех проекта был во многом связан с участием в нем личного друга Томпсона Роберта Бёрнса (в выпуск вошли такие его лирические шедевры, как «Моя любовь как роза, роза красная» и «Честная бедность»), поэта Джона Уолкотта, переведившего стихи Бёрнса на английский язык, и композитора Плейеля. В выпусках «Избранных валлийских песен» [41] Томпсон использовал стихи Бёрнса, Вальтера Скотта, Сэмюэля Роджерса, Мэтью Грегори Льюиса и других известных современников, а музыкальную обработку народных мелодий поручил Йозефу Гайдну и Людвигу ван Бетховену, который в период с 1809 по 1820 гг. обработал для Томпсона 179 народных мелодий — ирландских, шотландских, валлийских и английских.

Мода на песенный регионализм предопределила и появление публикаций ирландского музыкального фольклора. Начало традиции публикации ирландских народных мелодий было положено изданием в середине 1790-х гг. сборника ирландских мелодий, составленного волынщиком П-атриком?> О’Фарреллом [31], и собрания Эдварда Бантинга [18] (1773–1843), впоследствии издавшего еще одну подборку ирландских мелодий и песен [19]. Значительными событиями стали и выход в свет подборки

мисс Сидни Оуэнсон (1783? — 1859) «Двенадцать подлинных старинных ирландских мелодий» [32], обработку которых выполнил Джеймс Хук, известный лондонский органист и разносторонний композитор, слывший знатоком музыкального фольклора; автор песни «The Lass of Richmond Hill» (1789), изначально воспринимавшейся как народная.

На этом фоне закономерным является интерес и к русским народным песням, который проявили британские путешественники XVIII столетия. Побывавший в России в 1778 г. преподобный Уильям Кокс сообщал о любви русских к пению: поют крестьяне, ямщики, солдаты, поют в трактирах. [13, с. 74–75] Ему вторил Эндрю Суинтон, по каким-то причинам не включивший сделанные им переводы русских песен в издание своих путевых заметок [46, с. 233]. Первый перевод русской песни сделала баронесса Элизабет Димсдейл, сопровождавшая мужа во время его второй поездки в Россию, куда он был вызван, чтобы сделать прививки от оспы великим князьям Александру и Константину (ранее Томас Димсдейл приезжал в Петербург, чтобы сделать прививки Екатерине II и великому князю Павлу). [14, с. 25] Однако первой русской песней, опубликованной в английском переводе, стала «Чистый источник, ты мне всех красивей...», изданная с нотами, полным английским текстом и транслитерацией первых строк оригинала в 1785 г. в журнале «Эдинбург Мэгэзин». Пять лет спустя был опубликован и перевод песни «Во селе, селе Покровском» [14, с. 26]. Оба текста, считающиеся сочинениями императрицы Елизаветы Петровны, печатались без указания имени автора и были восприняты в Британии как русские народные песни. Однако ранние британские издания русских песен смогли лишь весьма приблизительно передать не только их содержание, но и мелодии, не говоря о характере исполнения. Не случайно в 1886 г. настоящей музыкальной сенсацией стали гастроли русского хора, познакомившего британцев с настоящей русской песней. [10, с. 452]. Отметим, при этом, что в действительности вышеупомянутые публикации 1785 и 1790 гг. являются первыми английскими переводами русской авторской поэзии.

Следует отметить, что в этот период англичане не делали различия между русской народной песней и русской авторской книжной лирикой, положенной на музыку. Например, как народная песня было воспринято стихотворение Н. М. Карамзина «Доволен я судьбою» (1796), переведенное ирландкой Мартой Уилмот, гостившей вместе с сестрой у княгини Дашковой и многократно слышавшей, как ее хозяйка поет эту «старую русскую песню» («old russ song») [34, с. 376]. С другой стороны, русские песни конца XVIII в. были гораздо совершеннее произведений книжной лирики, а сами поэты осознавали любовные стихотворения как песни [4, с. 92]. Как бы там ни было, очевидно, что именно интерес к народным песням открыл Британии феномен русской авторской лирики.

Первый сборник русских песен, изданный в Англии, «Русский трубадур» (1816) [37], составленный Бенджамином Берисфордом, прожившим около восьми лет (1807–1815) в России, лежит в плоскости новой тенденции в музыкальных изданиях, высшими достижениями которой являются «Еврейские мелодии» Дж. Г. Байрона и «Ирландские мелодии» Т. Мура. В изданиях такого типа народные мелодии предстают в обработанном виде, а тексты пишутся заново, либо по мотивам народных, либо в полном отрыве от них. По текстам переводов песен, вошедших в «Русского трубадура», можно судить о том, что некоторые из них, как установил М. П. Алексеев, представляют собой переложения подлинно народных песен («Возле речки, возле моста», «Как у нашего широкого двора», «Чем тебя я огорчила», «Что пониже было города Саратова») [1, с. 156]. В качестве одного из самых удачных переводов Берисфорда можно привести пример песни «The Cossak and His Love» (№ 3), представляющей собой перевод «Їхав козак за Дунай», сочиненной в петровскую эпоху харьковским казаком Семеном Климовским и быстро ставшей подлинно народной:

Mounted on his sable steed,
Hies to war the bold Cossac;
Tender accents check his speed,
Fondly call him back.

SHE: Gallant youth, Love bids thee stay,
Mark those tears that flow for thee;
Yet, if needs thou must away;
Think, O think on me.

HE: Cease to wring those hands so fair,
Ne'er let sorrow dim thine eye;
Crown'd with glory, from the war,
Soon to thee I'll fly.

SHE: Nought but thee a wish can move,
Nought but what thyself betides;
Health and safety wait my love;
Perish all besides! [37, с. 4]

Їхав козак за Дунай,
Сказав: «Дівчино, прощай!»
Ти, конику вороненький,
Неси та гуляй.

— Постій, постій, козаче!
Твоя дівчина плаче.
Як ти мене покидаєш —
Тільки подумай!

— Білих ручок не ламай,
Карих очей не стирай,
Мене з війни зо славою
К собі очідай!

— Не хочу я нічого,
Тільки тебе їдного.
Ти будь здоров, мій миленький,
А все пропадай!

В переводе приводятся четыре наиболее известных куплета песни, тогда как самый развернутый вариант текста состоит из десяти. Как видно, переводчик довольно близко придерживается исходного текста: фактически, смысловые пропуски исчерпываются указанием места, куда направляется казак, и цветом глаз девушки. Перевод прекрасно наложился на мелодию, но не избежал структурной перестройки, связанной с ритмическими отклонениями от оригинала и изменением характера рифмовки. Прежде всего, Берисфорд не заметил или не сумел передать такую архитектурную особенность песни, как связанные единой рифмой укороченные заключительные стихи каждого катрена, а также унифицировал схему рифм во всех катренах до abab, тогда как в тексте оригинала схема рифм подчеркивает различие между мужским и женским голосами. И все же выполненный Берисфордом перевод «*Ихав козак за Дунай*» следует назвать исключительно удачным по точности передачи содержания и формы стихотворения, особенно по меркам поэтического перевода начала XIX в.

Помимо указанных М. П. Алексеевым переводов стихотворений А. Ф. Мерзлякова и И. И. Дмитриева, имеет автора и «*Martial Song: in Honour of General Count Wittgenstein*» (№ 24), представляющая собой перевод «Военной песни в честь генералу Витгенштейну» на слова Л. Кобякова, положенной на музыку Д. Кашиным в 1813 г. [7, с. 139] Вместе с тем в подборку вошли по преимуществу произведения вторичные, безусловно, написанные русскими поэтами в подражание французской пасторальной поэзии (*The Anxious Maiden* (№ 8), *The Shepherdess* (№ 14), *The Forlorn Shepherdess* (№ 21), *Annette* (№ 23), *The Angry Shepherdess* (№ 25)), в которых сохраняются даже типичные имена героев (Хлоя, Колен, Анетт и др.) и присутствуют античные аллюзии, совершенно не свойственные русскому народному поэтическому творчеству (*Philomela* [37, с. 13], *Flora* [37, с. 22], *Cupid* [37, с. 25]) и возможные только в стихотворениях образованных авторов. Можно предположить, что выбор составителя, стремившегося включить в «Русского трубадура» песни, которые будут наиболее понятны его соотечественникам, способствовал не столько пониманию британцами самобытности и оригинальности русской песенной поэзии, в которой, согласно представлениям эпохи романтизма, должен был отражаться дух народа, сколько оказывал ей медвежью услугу, подталкивая соотечественников к мысли о том, что русская литература носит подражательный характер, копируя западные образцы. [10, с. 452]

Тем не менее, без «Русского трубадура» трудно представить себе появление «Российской антологии» (1821) [45], составленной из выполненных Джоном Баурингом (1792–1872) переводов стихотворений русских поэтов второй половины XVIII — начала XIX вв. Выпущенное на средства переводчика издание было столь успешным, что второй том антологии вышел уже в 1823 г. [11].

Дж. Бауринг, как и Берисфорд, приступил к работе под влиянием свежих впечатлений от своего пребывания в России (1819–1820) и заведенных в Санкт-Петербурге знакомств, в том числе и с выдающимися литераторами, среди которых были И. А. Крылов и Н. М. Карамзин. [1, с. 189; 190] Первый выпуск его антологии содержит тринадцать авторских разделов, в которые включены стихотворения Г. Р. Державина (1743–1816), К. Н. Батюшкова (1787–1855), М. В. Ломоносова (1711–1765), В. А. Жуковского (1783–1852), Н. М. Карамзина (1766–1826), И. И. Дмитриева (1760–1837), И. А. Крылова (1769–1844), И. И. Хемницера (1745–1784), С. С. Боброва (1763–1810), И. П. Богдановича (1743–1803), Д. В. Давыдова (1784–1839), Е. И. Кострова (1755–1796), Ю. А. Нелединского-Мелецкого (1751–1828). В заключительном разделе антологии помещены русские народные песни. Аналогичную структуру имеет и второй выпуск антологии, в котором приводятся новые переводы шести поэтов, чье творчество уже было представлено в первом выпуске (Ломоносова, Державина, Дмитриева, Жуковского, Карамзина и Батюшкова), а также появляются авторские разделы, посвященные произведениям Долгорукова, Мерзлякова, Воейкова, Муравьева, Капниста, Петрова, Шатрова, Вяземского, Милонова и Хованского. Завершается второй выпуск также разделом народных песен, не дублирующих их подборку в первом выпуске. Исчерпывающее научное описание этих изданий было дано М. П. Алексеевым. [1, с. 187–225]

Труды Бауринга были встречены его соотечественниками весьма благосклонно. Одна из первых рецензий гласила: «В нашей стране мы очень мало знаем о русской литературе. Даже если допустить, что сейчас она находится лишь в стадии становления, необходимо уделить должное внимание растущему гению великой нации, и мы воздаём должное [переводчику] за то, что он разрешил задачу, интересную новизной темы, и сделал это вполне удовлетворительно с точки зрения стиля и мастерства». [28, с. 609]. Показательным представляется и отзыв «Эдинбургского обозрения», в котором выражается удивление по поводу отсутствия в представленной Баурингом русской поэзии «признаков её варварского происхождения» («marks of its barbaric origin») [16, с. 323]. Такая оценка признавала не только достижения русской литературы, но и вписывала её в семью европейских. Англичане не только узнали о том, что в России существует поэзия, но и познакомились с образцами произведений многочисленных русских поэтов и даже получили общее представление о творчестве некоторых из них (в первом томе хрестоматии приведены шесть биографических очерков о Ломоносове, Державине, Богдановиче (который, как указывает Бауринг, является переводом из публикации в «Вестнике» Карамзина), Хемницере, Карамзине и Жуковском, изображающих русских поэтов не только как плодовитых авторов, но и как лиц, получивших основательное образова-

ние по европейскому типу. [45, с. 205–239]. Несколько позднее, когда в Англии появились знатоки русского языка, которые могли сопоставить переводы Бауринга с оригиналами, появились и менее лестные оценки антологии. Так, кембриджский профессор английской литературы Томас Б. Шоу, преподававший в 1843 г. в Царскосельском лицее и по-настоящему владевший русским языком, прямо высказался на страницах «Блэквудз Мэгэзин» о том, что Бауринг недостаточно владел русским, чтобы заниматься переводами. По его мнению, Бауринг сильно отклонялся от содержания оригиналов, а его отступления были тем более непростительны, что переводимые тексты не отличались стилистическими изысками, «которые могли бы представить хотя бы малейшую трудность для переводчика». [44, с. 283]

И все же усиливающаяся критика не смогла перечеркнуть главную заслугу Бауринга: именно он открыл англоязычным читателям мир русской литературы. Баурингу удалось привлечь внимание соотечественников, а вслед за ним и американцев, к факту существования богатой российской словесности и в последующие десятилетия отдельные переводы из его антологий охотно включались в другие англоязычные издания, адресованные любителям поэзии. Особой популярностью пользовались при этом переводы «Бога» («God») Г. Р. Державина [20, с. 406–408; 21, с. 372–373; 39, с. 162–165; 40, с. 153–155; 50, с. 364] и «Кладбища». («The Churchyard») Н. М. Карамзина [31, с. 210–211; 51, с. 107–108].

Кроме того, Бауринг стоит и у истоков осмысления феномена российской словесности. В 1824 г., когда Дж. Бентам основал радикальный журнал «Вестминстер ревью», энергичный Бауринг стал редактором отдела политики. [38] Однако в первом же номере журнала, вышедшем в апреле 1824 г., появилась опубликованная анонимно 22-страничная статья Бауринга «Политика и литература в России». Тема русской литературы затрагивалась и в последующих выпусках. Пример «Вестминстер ревью» был подхвачен другими британскими периодическими изданиями. В «Атенеуме» публиковались обзоры книг, посвященных путешествиям в Россию, а такие журналы, как «Бритиш куортерли ревью» и «Фрэйзерс Мэгэзин», начали регулярно знакомить читателей с событиями в литературной жизни в России. Эта информация могла быть неполной, авторы обзоров могли путать русские имена или «не замечать» величайших русских гениев, но каждая такая публикация вносила свой вклад в формирование общей картины русской словесности в англо-американском мире.

Судя по журнальным публикациям 1820-х гг., русская литература встретила в Британии весьма благожелательный прием. При этом особые похвалы доставались стихотворениям Г. Р. Державина [36, с. 279] и И. А. Крылова [33, с. 98], а «Форин Ревью», ознакомившись с образцами переводов из русских поэтов, с несвойственным британцам

великодушием в отношении к России отметило превосходство русского языка над всеми прочими языками современной Европы в плане его пригодности для поэтического творчества. [35, с. 280]

Однако на этой стадии говорить о влиянии, оказанном русскими авторами на английскую литературу, не приходится. Правильнее будет сказать, что в 1820-е гг. русская литература получила признание в англоязычном мире, предопределившее возрастание интереса к ней в последующие десятилетия.

Литература

1. Алексеев М. П. Русско-английские литературные связи: XVIII в. первая половина XIX в. // Литературное наследство. Т. 91. М.: Наука, 1982.
2. Бурова И. И. Две тысячи лет истории Англии. СПб.: Бельведер; ИД «Гуманитарная академия», 2007.
3. Кружков Г. Лекарство от Фортуны: поэты при дворе Генриха VIII, Елизаветы Английской и короля Якова. М.: Б. С. Г.-Пресс, 2002.
4. Ливанова Т. Н. Русская музыкальная культура XVIII в.: В 2 т. Т. 1. М.: Музгиз, 1952.
5. Михальская Н. П. Образ России в английской художественной литературе IX–XIX веков. М.: Литературный институт им. А. М. Горького, 2003.
6. Перри Дж. Состояние России при нынешнем царе. М.: Общество истории и древностей российских при Московском университете, 1871.
7. Столянский П. Н. Музыка и музицирование в старом Петербурге. Л.: Музыка, 1989.
8. Флетчер Д. О Государстве Русском. СПб.: А. С. Суворин, 1906.
9. Шильдер Н. К. Император Александр I. Его жизнь и царствование: В 4 т. Т. 3. СПб.: А. С. Суворин, 1904.
10. Barret W. A. Russian Music // The Musical Times and Singing Class Circular. Vol. 27. No. 522. August, 1. 1886. P. 452–457.
11. Bowring J. Specimens of the Russian Poets: With Introductory Remarks. Part the Second. London: G. and W. B. Whittaker, 1823.
12. A Brief Historical Relation of the Empire of Russia and of its original growth out of 24 great Dukedoms into one enure Empire since the year 1514 by J. F. London: Printed by J. C. for William Lamar, 1654.
13. Coxe W. Travels in Poland, Russa, Sweden, and Denmark. II. 5th ed. London: Printed for T. Cadell, jun. and W. Davies, 1802.
14. Cross A. G. Early British Acquaintance with Russian Popular Song and Music (The Letters and Journals of the Wilmot Sisters). In Memory of Mikhail Pavlovich Alekseyev // The Slavonic and East European Review. Vol. 66. No. 1. 1988. P. 21–34.
15. Cross A., ed. Russia in the Reign of Peter the Great: Old and New Perspectives. Cambridge: SGEGR, 1998.
16. Dr. Bowring's Poetical Translations // Edinburgh Review. Vol. 52. 1831. P. 322–336.
17. Geddie J. The Russian Empire: Historical and descriptive. Edinburgh; New York: T. Nelson and Sons, 1882..
18. A General Collection of the Ancient Irish Music, containing a variety of Admired Airs, never before published, and also the Compositions of Conolan & Carolan; collected from the Harpers &c. in the different Provinces of Ireland, and adapted for the Piano-Forte, with a Prefatory Introduction by E. Bunting. London: Preston & Son, 1796.
19. A General Collection of the Ancient Music of Ireland, arranged for the Piano Forte; some of the most admired Melodies are

- adapted for the Voice, to poetry chiefly translated from the original Irish Songs, by T. Campbell Esqr and other... poets: to which is prefixed a historical & critical dissertation on the Egyptian, British and Irish Harp by E. Bunting. London: Clementi & Co., 1809.
20. Hall A. *Literary Reader*. Boston: J. P. Jewett & Co., 1851.
 21. Hilliard G. S. *Sixth Reader: consisting of extracts in prose and verse, with biographical and critical notices of the authors: for the use of advanced classes in public and private schools*. Boston: Brewer and Tileston, 1865.
 22. Haydn J. *A Collection of Scottish Airs, Harmonized for the Voice & Piano Forte with introductory & concluding Symphonies; and Accompaniments for a Violin & Violoncello*. Edinburgh: William Whyte, 1806–1807.
 23. Haydn J. *Volksliedbearbeitungen Nr. 1–100. Schottische Lieder für William Napier // Joseph Haydn Werke. Reihe XXXII. Band 1*. München: G. Henle Verlag, 1961.
 24. Haydn J. *Volksliedbearbeitungen Nr. 101–150. Schottische Lieder für William Napier // Joseph Haydn Werke. Reihe XXXII. Band 2*. München: G. Henle Verlag, 2001.
 25. Haydn J. *Volksliedbearbeitungen Nr. 151–268. Schottische Lieder für George Thomson //, Joseph Haydn Werke. Reihe XXXII. Band 3*. München: G. Henle Verlag, 2001.
 26. Haydn J. *Volksliedbearbeitungen Nr. 269–364. Schottische und walisische Lieder für George Thomson // Joseph Haydn Werke. Reihe XXXII. Band 4*. München: G. Henle Verlag, 2004.
 27. Haydn J. *Volksliedbearbeitungen Nr. 365–429. Schottische Lieder für William Whyte // Joseph Haydn Werke. Reihe XXXII, Band 5*. München: G. Henle Verlag, 2005.
 28. *The Literary Gazette and Journal of Belles Lettres, Arts, Sciences*. No. 245 (21 Sept.). 1821. P. 609–611.
 29. Milton J. *A Brief History of Moscovia and of Other Less-Known Countries Lying Eastward of Russia as far as Cathay*. London: Brabazon Aylmer, 1682.
 30. O'Farrell's *Collection of National Irish Music for the Union Pipes, with variations and adapted likewise for the German flute, violin, flagelet, piano, & harp, with a selection of favorite Scotch tunes, also a treatise with the most perfect instructions ever yet published for the pipes*. London: McGow and O'Farrell, s. d.
 31. Osgood L. *Progressive Fifth Reader:: embracing a system of instruction in the principles of elocution, and selections for reading and speaking from the best English and American authors: designed for the use of academies and the highest classes in public and private schools*. Pittsburgh (Pa.): A. H. English & Co, 1858.
 32. Owenson S. *Twelve Original Hibernian Melodies, with English Words, imitated and translated, from the Works of the Ancient Irish Bards, with an introductory Preface and Dedication, by Miss S. Owenson. Arranged for the Voice, with an Accompaniment for the Piano Forte*. London: Preston, 1805.
 33. *Politics and Literature of Russia // The Westminster Review*. Vol. I. No. 1. 1824. P. 80–101.
 34. *The Russian Journals of Martha and Catherine Wilmot: Being an Account by Two Irish Ladies of their Adventures in Russia as Guests of the Celebrated Princess Daschkaw, Containing Vivid Descriptions of Contemporary Court Life and Society, and Lively Anecdotes of Many Interesting Historical Characters, 1803–1808 / Ed. E. H. Vane-Tempest-Stewart Londonderry (Marchioness of), H. M. Hyde*. London: Macmilan and Co, Ltd., 1935.
 35. *Russian Literature and Poetry // The Foreign Quarterly Review*, Vol. 2. No. 2. 1828. P. 276–280.
 36. *Russian Literature and Poetry // The Foreign Review*, Vol. 2. No. 4. 1828. P. 278–282.
 37. *The Russian Troubadour, Or A Collection of Ukranian and Other National Melodies, Together with the Words of Each Respective Air Translated into English Verse by the Author of the German Erato, Interspersed with Several Favorite Russian Songs, Set to Music by Foreign Masters, and Translated by the Same Hand*. London: Printed for the Translator, 1816.
 38. Ruston A. *Sir John Bowring // Dictionary of Unitarian & Universalist Biography*. URL: <http://uudb.org/articles/sirjohnbowring.html> (Дата обращения: 15.10.2015.)
 39. Sanders Ch. W. *Sanders' Union Fifth Reader*. New York; Chicago: Ivison, Blakeman, Taylor, & Co, 1867.
 40. Sargent Ep. *Standard Fifth Reader*. Boston: Phillips, Sampson and Company, 1856.
 41. *A Select Collection of Original Welsh Airs Adapted for the Voice United to Characteristic English Poetry Never Before Published. With introductory & concluding symphonies and accompaniments for the piano forte violin & violoncello composed chiefly by Haydn and Beethoven: In 2 vols*. London: Preston, 1809–1811.
 42. *A Select Collection of Original Scottish Airs for the Voice. To each of which are added, introductory & concluding symphonies & accompaniments for the violin & piano forte by Pleil*. London: Preston & Son, 1793.
 43. *A Selection of Original Scots Songs in Three Parts. The harmony by Haydn, etc*. London: Printed for William Napier, 1790–1795.
 44. Shaw Th. B. *Introduction to a translation of Amalat Bek, Blackwood's Edinburgh Magazine*, Vol. 53. No. 329 (March). 1843. P. 280–286.
 45. *Specimens of the Russian Poets: Translated by John Bowring*. London: Printed for the Author, 1821.
 46. Swinton A. *Travels into Norway, Denmark, and Russia, in the years 1788, 1789, 1790 and 1791*. London: G. G. J. and J. Robinson, 1792.
 47. Thomson W. *Orpheus Caledonius: or a Collection of the Best Scotch Songs Set to Musick by W. Thomson*. London: Engraved and printed for the author at his house in Leiceaster Fields, 1725 (?).
 48. Urbani P. *A Selection of Scots Songs. Harmonized, improved with simple, and adapted graces: In 4 vols*. [Edinburgh]: Printed for the Author and Sold at His House Foot of Carrubbers Close and at all the Music Shops, 1792–1800.
 49. *The Voyage of Richard Chancellor Pilote Major, the First Discoverer by the Sea of the Kingdome of Moscovia, Anno 1553 // Hakluyt R. The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*. Vol. 2. Cambridge, 2014. P. 224–238.
 50. Willson M. *The Fifth Reader of the United States Series*. New York: Harper & Brothers, 1872.
 51. Willson M. *The Third Reader of the United States Series*. New York: Harper & Brothers, 1872.

УДК 820/89/09850.09–3

М. С. Самарина

доктор филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЙСКАЯ ДАНТОЛОГИЯ: ЦЕЛИ И ПЕРСПЕКТИВЫ*

Copyright © 2015, М. С. Самарина

В статье обосновывается специфика восприятия творчества Данте русской культурой, дается краткий обзор работ, посвященных изучению дантовского наследия в России за последние десятилетия, а также намечаются цели и перспективы дальнейших исследований. Делается вывод о том, что, несмотря на наличие довольно большого количества работ о Данте (и, прежде всего основополагающего труда И. Н. Голенищева-Кутузова), в российской науке отсутствует объединяющий труд, рассматривающий творчество Данте в контексте общих проблем мировой культуры.

Ключевые слова: средневековье, католицизм, мистика, поэзия, Данте, эпос, Золотой век

Samarina M. S.

Modern Russian dantology: objectives and prospects

In the article the author validates the specifics of the reception of Dante's work by the Russian culture, gives a brief review of research work dedicated to Dante during the last decades and outlines the aims and perspectives of the further researches. The author claims that despite a big quantity of works dedicated to Dante (first of all the basis one by Golenishev-Koutousov), a big general research work regarding Dante's heritage in the context of general problems of the world's culture is still absent.

Keywords: Middle Ages, catholicism, mystics, poetry, Dante, epics, Golden Age

Италия — духовная родина всей европейской культуры, и неразрывная связь между глубокой древностью и современностью предстает здесь особенно очевидной.

Изучение современной западной цивилизации — в первую очередь, европейской — представляется невозможным вне изучения различных аспектов итальянской культуры, насчитывающей несколько тысячелетий: от римского права, ставшего краеугольным камнем всего современного законодательства, до литературы, послужившей основой для развития мировой литературы, изобразительного искусства, музыки, кинематографии. В культуре любой западной страны есть «итальянский след» (достаточно вспомнить об итальянцах в России, без которых не было бы ни российской архитектуры, ни российского музыкального театра, какими мы знаем их сейчас, или об итальянской эмиграции в новом свете. Италия — страна, где на единицу площади приходится самое большое в мире количество памятников искусства. На сравнительно небольшой территории Италии сосредоточено, по данным ЮНЕСКО, 70 процентов объектов мирового культурного наследия. Понятие глубина «культурного слоя» (в Италии он один из самых больших в мире — 15 м) обретает буквальное значение там, где каждый квадратный метр земли насыщен историей и культурой не только в плоскостном, но и в глубинном отношении и продолжает оставаться культурным ориентиром общемирового значения.

В 2015 году весь мир отмечает знаменательную дату — 750 лет со дня смерти Данте Алигьери (1265–1321). Творчество великого итальянского поэта, составившего эпоху в мировой культуре, уже более семи столетий оказывает глубочайшее влияние на литературный процесс практически любой из национальных литератур. Шекспир и Мильтон, Гете и Байрон, Кеведо и Камоенс, Блейк и Мицкевич, Бальзак и Лонгфелло — вот неполный список великих имен, творивших под несомненным влиянием флорентийского гения. Подобно величайшим книгам человечества (Библии, Корану), дантовские тексты неоднократно переведены практически на все языки мира.

Данте Алигьери, наряду с Джованни Боккаччо и Франческо Петраркой, является одним из «трех венцов» итальянской литературы Золотого века. Именно ему принадлежит решающая роль в создании литературного итальянского языка и классической итальянской поэзии. Без преувеличения можно сказать, что Данте и его современники сумели не просто обогатить, но решительно реформировать само понятие и образ «культуры»: именно в эпоху «Высокого Средневековья» светская и религиозная культуры становятся как никогда взаимозависимыми, обогащая друг друга образами, символами и категориями.

Всеобъемлющий гений Данте оказался близок и русскому национальному сознанию. Начиная с XVIII века в творчестве практически всех русских поэтов, писателей, философов присутствует «дан-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №15-04-00524 «Дантоведение как проблема мировой и отечественной гуманитарной науки».

товский след». Чем же завораживает Данте именно русское сознание? Это, прежде всего, эпичность и энциклопедичность дантовского наследия. Данте — «теолог-поэт, во всех искусенный доктринах», действительно обладал всем кругом знаний, накопленных человечеством к 13 столетию. За «Божественной комедией» прочно утвердилось сравнение с готическим собором, в котором сосредоточены все тайны мира; его поистине вселенский диапазон поражает: Данте смотрит на землю с самых отдаленных космических далей и из глубины адской бездны устремляется к небу; но этой вертикали свойственна и широта охвата; дантовский эпос — поистине энциклопедия тысячелетней европейской истории. Не забудем, что эпос в системе античной эстетики — на первом месте; эпос — это вершина литературного творчества.

Обращение русской мысли к Данте — это и следствие самой постановка вопроса «преступления и наказания»: наличие некоей жесткой и даже «ортодоксальной» нравственной системы, не терпящей никаких компромиссов. Данте — неумолимый судья, создавший собственную математически выверенную схему преступлений и наказаний, где строго и иногда жестоко сформулированы моральные принципы.

Это и чувство «любви-ненависти»: дантовский экстремальный надрывный патриотизм, его любовь-ненависть к предавшей его родной стране, излившаяся в яростных инвективах и проклятиях Италии и Флоренции; это ненависть, основанная на любви. Дантовское изгнанничество — это глубоко обоснованная нравственная позиция, сознательно выбранный образ жизни, воспринятый писателями первой волны русской эмиграции. Данте — великий индивидуалист и беспощадный оппозиционер системе; еще раз вспомним ахматовские строки: «Он и после смерти не вернулся...».

Это, конечно, и упоение «бездны мрачной на краю...»: некий болезненный интерес к загробному и inferнальному, неизбежно присутствующий в русском сознании. Дантовская демонология оказывается удивительно созвучной бесконечным бесам русской литературы, от Пушкина до Достоевского и Булгакова, а нескончаемая череда дантовских «мертвых душ» органично переходит в гоголевскую поэму. Данте — готический писатель, поэтому его так любили русские романтики, отдавая дань характерному для эпохи увлечению готическим средневековьем, а также, конечно, и русские символисты.

Это и бессмертная тема «стихов о прекрасной даме». Данте — мистик, его вечная тема — любовь и смерть, бесплотная любовь к призрачной Беатриче. Странные видения и сны «Новой жизни» оказываются удивительно созвучными поэзии русского Серебряного века, некоторые блоковские строки кажутся перепевом дантовских. Настоящий культ Данте, созданный русскими декадентами, подтверждает наблюдение о типологической близости Серебряного века и средневековья — долгого декаданса, наступившего после золотого века античности.

Русская традиция изучения Данте насчитывает немало известных имен и является важной составляющей мировой дантологии, которая включает таких известных исследователей, как Б. Мильорини, Дж. Петрокки, В. Бранка, П. Кательди, Р. Луперини, Ф. де Санктис. В русской критике достойное место занимают имена М. Лозинского, И. Н. Голенищева-Кутузова [6], В. Ф. Шишмарева [10], Баткина Л. М. [3], Н. Г. Елиной [7], И. Бэлзы [4], Р. И. Хлодовского [9], А. А. Асояна [2], И. Гарина [5], М. Л. Андреева [1], К. В. Сергеева [8]. В русской классической литературе обращение к творчеству великого итальянца также стало традицией: А. С. Пушкин, А. А. Ахматова, А. Блок, Д. С. Мережковский, О. Мандельштам. Русская наука обладает и давней переводческой традицией: Д. Е. Мин, М. Ливеровская, А. А. Илюшин, С. Лозинский, А. Эфрос.

Особое место в отечественной дантологии занимает классический труд И. Н. Голенищева-Кутузова «Творчество Данте и мировая культура», первое в российском (точнее, советском) литературоведении исследование, посвященное всестороннему анализу дантовского наследия. Несомненно ценным в этой работе представляется рассмотрение именно мировоззренческой стороны творчества великого поэта: так автор, вслед за Э. Жильсоном [11] и Б. Нарди [12], вносит свой вклад в критику теории о верности поэта томизму и его католической ортодоксальности, показывая связь Данте с некоторыми философско-религиозными системами арабского мира, а также с рядом современных ему мистико-еретических учений. При этом автор книги не только дает глубокий анализ зависимости поэта от философских систем античности, от современных ему учений, но и выявляет переосмысление и переработку поэтом самых различных философских доктрин, что создает неповторимое своеобразие дантовского наследия. Тем не менее, при всех весомых достоинствах, обширный труд выдающегося ученого не свободен от неизбежных для гуманитарных наук советской эпохи довлеющих идеологических схем, что зачастую затрудняет восприятие общей культурологической картины. Кроме того, за прошедшие более чем четыре десятилетия со времени публикации книги появилось большое количество новых дантологических исследований, затрагивающих самые различные стороны сложнейшей проблематики наследия великого флорентийца. И все же основополагающая работа «Творчество Данте и мировая культура», пусть и отмеченная присущими для своего времени идеологическими штампами, безусловно наметила основные направления для дальнейших исследований.

В результате, на фоне широкой и разносторонней мировой и российской дантологии, мы до сих пор не располагаем целостной и современной картиной восприятия литературно-философского творчества Данте Алигьери в мировой и российской культуре. Несмотря на то, что обширное и разностороннее дантовское наследие создало многовековую мировую традицию комментирования сложнейших дантовских

текстов, неотъемлемой частью которой является российская италянистика, Данте, воспринимаемый зачастую исключительно как автор «Божественной комедии», прочно заслонила для русского читателя иные стороны и направления культурного наследия итальянского энциклопедиста, а именно:

1) Данте как создатель литературного итальянского языка, основатель европейской лингвистической науки, автор первого в Европе теоретического исследования о мировых языках «*De vulgari eloquentia*», впоследствии взятого за основу европейской лингвистической мыслью;

2) Данте как политический деятель, борец за объединение Италии, дипломат и историк, автор основополагающего трактата по философии истории «*De monarchia*», где впервые высказывается и обосновывается идея объединенной Европы и исторической необходимости наднациональных связей;

3) Данте как систематизатор средневековой науки, автор философской энциклопедии «*Il Convivio*», суммирующей научно-философские знания античности и средневековья;

4) Данте как выразитель религиозного мироощущения эпохи «Высокого средневековья» на пороге Возрождения, отразивший весь комплекс богоискательства своего времени от официального томизма до многочисленных народных оппозиционных ересей;

5) Данте как мистик и визионер, создавший собственные потусторонние миры, усвоивший и переработавший мистические учения Востока и Запада.

6) Данте как эзотерик, связанный с тайными орденами и обществами, и, прежде всего, с орденом тамплиеров;

7) Крайне желательной представляется публикация и научное исследование средневековых рукописей «Божественной комедии», хранящихся в Институте истории РАН.

8) Кроме того, в отечественной науке отсутствует полное исследование, отражающее роль и место дантовского наследия в мировой культуре, адресованное академическому сообществу и широкому читателю.

Таким образом, суммарно-аналитическое исследование об истории восприятия творчества Данте Алигьери в мировой и русской культуре представляется необходимым и своевременным. При этом, принимая во внимание всеобъемлющее значение дантовского наследия, появление такого исследования будет способствовать развитию отечественной гуманитарной науки, как литературоведения, так и истории философии, религии и политики.

Настало время подвести определенные итоги многолетнего изучения Данте Алигьери отечественной гуманитарной наукой и суммировать значимое присутствие итальянского классика в составе русской словесности, переводческой работы, журнальной публицистики и эссеистики. Необходимо на конкретном историческом материале и на хронологически выстроенных текстах раскрыть историю ценностного отношения и освоения русской мыслью литера-

турного и философско-религиозного наследия великого итальянского писателя.

Дантовское наследие имеет свою специфику, поэтому среди существующих для современной научной практики методов наиболее адекватными представляются следующие:

1. Сравнительно-исторический — в плане истории мировоззрения и относительно истории литературоведческих и философско-эстетических школ, направлений, избранных той или иной эпохой проблемных приоритетов дискуссионного порядка. Необходимо привлечь для этого многообразный материал из истории культуры, языка, философии, эстетики, литературы и журналистики, сориентировав его в аспектах восприятия и оценок наследия Данте Алигьери в частности и русской литературной классики в целом.

2. Типологический, на который работают разные определения национальной качественности «русского духа» в связи с размышлениями отечественных авторов над наследием Данте. В этом плане необходимо сделать акцент на истории русской литературно-критической, литературно-поэтической и культурологической мысли о мировой культуре в связи с проблематикой «русского пути»; типологически уточнить специфику отечественного мироощущения в культурном диалоге с Западом и Востоком.

Все упомянутые обстоятельства указывают на то, что изучение феномена Данте Алигьери в русской культуре требует комплексного подхода, который позволяет исследовать и свести в систему различные грани этого интереснейшего и многогранного явления. Как следствие, методология исследования должна носить междисциплинарный характер, отвечающий современной информационной культуре, сочетая в себе литературоведческие и философско-культурологические подходы и установки.

Литература

1. Андреев М. Л. Данте Алигьери «Божественная комедия». Вита Нова. 2002
2. Асоян А. А. Данте в русской культуре. Центр Гуманитарных инициатив. 2015
3. Баткин Л. М. Данте его время. Поэт и политика. М. 1965
4. Бэлза И. Некоторые проблемы интерпретации и комментирования «Божественной комедии» // Дантовские чтения. Под ред. И. Бэлзы. М. Наука. 1971
5. Гарин И. Пророки и поэты. М. Терра. 1994
6. Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте и мировая культура. М., Наука, 1971.
7. Елина Н. Г. Данте. Критико-биографический очерк. М. 1965
8. Сергеев К. В. Театр судьбы Данте Алигьери. Введение в практическую анатомию гениальности. М. Летний сад. 2004
9. Хлодовский Р. И. Гуманизм Данте. Путь к «Божественной комедии» // Дантовские чтения. Под ред. И. Бэлзы. М. 1979
10. Шишмарев В. Ф. Избранные статьи. История итальянской литературы и итальянского языка. Л. Наука. 1972
11. Gilson E. Dante et la philosophie. Paris. 1930
12. Nardi B. Dante e la cultura medioevale. Bari. 1985.

УДК 749.43/45

Ф. Фуртай

доктор искусствоведения, профессор кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина

ЭКРАНИЗАЦИЯ ТВОРЧЕСТВА ДАНТЕ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ*

Copyright © 2015, Ф. Фуртай

На первый взгляд, метафизическая эпичность и строгие религиозно-нравственные установки великой поэмы Данте Алигьери не должны были привлечь внимание самого молодого из искусств — кино, рождавшегося как развлекательный аттракцион. Тем не менее, в первые два десятилетия существования кинематографа сюжеты из «Божественной комедии» были достаточно востребованы. Причём режиссёров того времени не смущали ни современное им понимание правил приличия, ни сложность передачи тогдашними техническими средствами инфернальных дантовских картин.

Однако в последующие этапы развития кино интерес к творчеству Данте в кино угасает. Определённое повышение этого интереса наблюдается с началом нового тысячелетия, однако кинопроизведения, рождённые на волне этого интереса, имеют вид интерпретаций, зачастую весьма далёких от литературного подлинника.

В статье делается попытка обозначить узловые вопросы, которые встают перед исследователем истории экранизаций дантовского художественного наследия. Это представляется тем более актуальным, что процесс изучения воплощения образов Данте в кино только начинается.

Ключевые слова: кинематограф, Данте, «Божественная комедия», художественный язык, медиа, репрезентация, мировоззрение, интерпретация.

At first sight, the epic metaphysical and strict religious and moral principles of the great poem of Dante Alighieri didn't have to attract the attention of the youngest of the arts — cinema, which was born as entertainment. However, in the first two decades of existence cinema scenes from «the Divine Comedy» were quite popular. Besides the film makers of that time did not confuse them not the modern understanding of the rules of decency, not the complexity of contemporary technical means of the infernal paintings of Dante.

However, in subsequent stages of the development of cinema interest in the work of Dante in the movie decreases. A certain increase of this interest has been observed since the beginning of the new Millennium, however, the films born on the wave of this interest are of the form of interpretations, often very distant from the literary original.

The article is an attempt to outline the central issues that confront the researcher of the history of film adaptations of Dante's artistic heritage. This seems especially relevant that the process of studying the implementation of the images of Dante in the movie is just beginning.

Keywords: the cinematography, Dante, «Divine Comedy», the artistic language of art, media, representation, worldview, interpretation.

Удивительная картина складывается при сравнении кинематографической судьбы произведений Данте Алигьери (которого боготворил Боккаччо, ставший первым исследователем дантовского наследия) и произведений самого Боккаччо. Начиная с «космической эры», т. е. с 60-х годов XX столетия и по настоящее время занимательные, жизнерадостные и свободные боккаччианские сюжеты стабильно востребованы мировым кинематографом, включая даже анимационный жанр.

Однако в период немого кино имя Боккаччо не появляется. Тогда как в первые три десятилетия существования кинематографа образы «Божественной комедии» служили основой для вдохновения не только для традиционных видов искусств — живописи, литературы, скульптуры, но и для молодого кино. В 1911 году выходит фильм Франческо Бертолини, Адольфо Падована и Джузеппе де Лигори «L'inferno», сценарий которого был написан

по первой песне «Ада» поэмы Данте. В 1925 году режиссёр Гвидо Бриньоне ставит одну из первых фэнтези в мировом кинематографе по мотивам дантовского «Ада» — «Maciste all'inferno».

Но с течением времени ситуация меняется, и в последующей истории кинематографа сюжеты Данте почти не встречаются на экране (разве что телевизионная версия балета П. И. Чайковского «Франческа да Римини», снятая в 70-х годах XX века). В то время как герои Боккаччо с 60-х годов XX века регулярно появляются как на большом экране, так и на телевидении.

Подобное положение (при сохранении популярности сюжетов «Божественной комедии» в живописи, скульптуре, литературе), на наш взгляд, можно объяснить целым рядом причин. Первая — это специфика художественного языка, поэтики Данте, который не зря был назван «последним поэтом средневековья». Мировоззренческая основа поэмы —

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №15-04-00524 «Дантоведение как проблема мировой и отечественной гуманитарной науки».

это метафизическая вертикаль, с явно выраженным теоцентризмом, характерная для средневекового мирозерцания, признаки нового гуманистического мировоззрения присутствуют лишь на уровне образов конкретных персонажей поэмы. Ко времени появления кинематографа такой тип мировоззрения был глубоким анахронизмом и не был востребован как фабульная и ментальная основа для кинематографического образа.

Кроме мировоззренческого препятствия существовала и художественная причина, кроющаяся в специфике поэтического языка Данте. О языке Данте написаны горы литературы, ограничусь здесь цитатой из О. Мандельштама. «Дант — орудийный мастер поэзии, а не изготовитель образов. Он стратег превращений и скрещиваний... Если бы мы научились слышать Данта, мы бы слышали созревание кларнета и тромбона, мы бы слышали превращение виолы в скрипку и удлинение вентиля валторны. И мы были бы слушателями того, как вокруг лютни и теорбы образуется туманное ядро будущего гомофонного трёхчастного оркестра» [1, с. 243, 247]. В отсутствии звука в начальный период истории кино такая специфика образного языка визуализировалась посредством ритма поз и жестов (а ритм, как известно, один из основных элементов музыки). В этом смысле не случайно, что Данте вдохновлял на написание опер и балетов. Сама специфика образно-художественного языка немого кино — этого «танца ожившей скульптуры» позволяла весьма органично воплощать образы «Божественной комедии» в новом виде искусства. Однако, по мере развития кинематографа мрачные эпические картины дантовского ада и мистические коллизии, полные имманентной сакральности и характерные длярая, были бесконечно далеки от задач, стоявших перед развивающимся новым художественным миром кино. Возможно, что уход темы Данте из поля зрения кинематографии был связан и с определёнными техническими проблемами. Интересно отметить, что четырёхмерная динамика картин метафизического путешествия Данте и Вергилия и визуальные характеристики мироздания, описанного в «Божественной комедии», насколько известно автору данного текста, ещё не были рассмотрены с точки зрения оптики кино. На наш взгляд, динамика и красочная фантастичность образов вневременной реальности в «Комедии» (визуализация которых по силам только современным компьютерным технологиям) так убедительна потому, что поэт «предвосхищает» приёмы кинооптики, делая «раскадровку» пространства, давая «увидеть» читателю последовательно меняющиеся мизансцены путешествия. Недаром творение Данте носит название кинотеатрального жанра — комедия. Словно опытный режиссёр, Данте акцентирует внимание читателя на тех ракурсах, образах или состояниях, которые он считает нужным показать в этот момент. Смена сцен в песнях «Комедии» иногда заставляет вспомнить эффект киномонтажа. Безусловно, такой

взгляд на поэтику Данте требует развёрнутого, детального исследования — в данном случае лишь предлагается такой ракурс исследования как возможный и многообещающий. Косвенным подтверждением своевременности такого взгляда на специфику поэтического языка Данте может служить появление интереса к темам «Божественной комедии» в новом тысячелетии.

Отдельным исследованием может стать анализ последних вариаций на темы Данте в кино, в частности анимационная лента англо-японского коллектива под началом английского режиссёра Джонатана Найта (*Dante's Inferno*, Jonathan Knight, 2010) и сложная, сочетающая в себе элементы игрового кино, документально-образовательного контента и визуальные коллажи лента «Данте. Ад» режиссёров Питера Гринуэйя и Тома Филипса (*Peter Greenaway & Tom Phillips. The Inferno*, 2007).

Весьма интересными, прежде всего для социокультурного анализа, представляются два видеофильма, представленные на YouTube весной и летом 2015 года. Один из них, сделанный коллективом «Хоррор-канала» *Fantom*, представляет собой анимационный фильм, сопровождающийся не стихами Данте, а ироничным авторским текстом, написанным с точки зрения «*inverso mundis*», т. е. «перевернутого мира» [2], авторы фильма представляют своё творение в качестве возможного путешествия души по аду, который, весьма вероятно, ждёт большинство зрителей этого канала.

Второй фильм (по продолжительности так же, как и первый претендует на полнометражный) — это произведение Александра Гринина и Владимира Иванова — очевидно одних из «идеологов» канала «Познанное», позиционирующего себя как канал для «избранных». В формальном отношении фильм представляет собой весьма традиционный документальный фильм [3]. Ценность анализа этих новых кинематографических произведений состояла бы, прежде всего в том, что их можно было бы рассматривать как новейшие интерпретации одного из фундаментальных произведений европейской цивилизации, содержащее в себе её смыслы и мировоззренческие установки с тем, чтобы посредством этого анализа выявить как и отношение к этим смыслам, так и направление движения современного общества по отношению культуuroобразующим мировоззренческим установкам.

Литература

1. О. Э. Мандельштам. Разговор О Данте. / Данте Алигьери: *pro et contra*. / Сост., вступ. статья М. С. Самарина, И. Ю. Шауб, коммент. М. С. Самарина, В. В. Андерсен, К. С. Ланда, И. Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2011 — (Русский путь). С. 243, 247.
2. Ад Данте. Путеводитель. // Анимационный фильм. «Хоррор-канал *Fantom*». <https://www.youtube.com/embed/3sGiEkkHt2Y>.
3. Данте Алигьери. // Гринин А., Иванов В. Канал «Познанное» <https://www.youtube.com/embed/Bor4z1qGseA>.

УДК

Г. Е. Потаповакандидат филологических наук,
докторант Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН**ЭЛИЗАБЕТ (ЛЕСС) КЭРРИК И ЕЕ ЗАМЕТКИ О РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ***

Copyright © 2015, Г. Е. Потапова

Лесс Кэррик (1886–1966) была выдающейся переводчицей и интерпретатором Достоевского. Начиная с 1905–1906 и до начала 1920-х гг. она перевела, под псевдонимом «Э. К. Разин», большую часть произведений Достоевского для его «полного собрания», вышедшего в немецком переводе в мюнхенском издательстве «Р. Пипер & Со.»; это издание оказало сильнейшее воздействие на восприятие Достоевского в немецкой литературе и философии XX века. Настоящая статья основывается на изучении прежде не публиковавшихся архивных материалов личного архивного фонда Кэррик в Немецком Литературном архиве в Марбахе. Архив Кэррик содержит ее философские афоризмы и рукописи статей о Достоевском и русской классической литературе в целом, о «психологии истории» и будущих перспективах России и Германии. Работы Кэррик на эти темы, неопубликованные при ее жизни, привлекли к себе внимание и интерес таких ее современников, как Освальд Шпенглер, Эрнст Барлах и многих других представителей немецкой литературы, философии и культуры.

Ключевые слова: русско-немецкие литературные связи, русская классика, история идей, философия истории, источниковедение, архивы.

G. E. Potapova

Elisabeth (Less) Kaerrick and her notes about russian culture

Less (Elisabeth) Kaerrick (1886–1966) was an outstanding Dostoevsky's translator and expositor. From 1905–1906 until the beginning of the 1920s, Kaerrick managed to translate (under the pseudonym «E. K. Rahsin») the bigger portion of Dostoevsky's works for his first «complete edition» in German, which was published by Munich's «R. Piper & Co» and had the strongest influence on the perception of Dostoevsky in German literature and philosophy of the 20th century. This article is based on the study of Kaerrick's personal archive fund (today in the German Literary Archive in Marbach). The Kaerrick archive contains her philosophical aphorisms and manuscripts of articles on Dostoevsky and Russian literature as a whole, on the «psychology of history» and the future of Russia and Germany. Kaerrick's works in this field, unpublished during her lifetime, earned the attention and interest of her contemporaries such as Oswald Spengler, Ernst Barlach and many other figures of German literature, philosophy and culture.

Keywords: Russo-German literary relations, Russian classical literature, history of ideas, philosophy of history, text source study, archives.

14 сентября 1922 года философ Освальд Шпенглер отправил своей мюнхенской знакомой Элизабет (Лесс) Кэррик (1886–1966), автору заметок, представленных в настоящей публикации, письмо со следующими словами:

...По мере того, как я все это перечитываю, у меня возникает настойчивое желание увидеть эти записки в доработанном и напечатанном виде. Насколько мне известна литература о России, с этими листками ничего не идет в сравнение. И поскольку я знаю, как важно наконец-то осмыслить Восток из самых его глубин, я хотел бы предложить Вам подумать об издании книги о русских (скажем, «Душа России») [5, с. 566; ср. 9].

К началу 1920-х годов Лесс Кэррик успела перевести под псевдонимом «E. K. Rahsin» большую часть текстов для первого немецкого Полного собрания сочинений Достоевского, вышедшего начиная

с 1906 года в мюнхенском издательстве «Р. Пипер & Со.» под совместной редакцией Артура Мёллера ван ден Брука и Дмитрия Мережковского [ср. 1; 8]. Именно интерес Шпенглера к Достоевскому и, шире, к загадкам «русской души» стал причиной, побудившей его познакомиться с Кэррик. Сведения, полученные от Кэррик, автор «Заката Европы» использовал при работе над вторым томом этого труда, а также при переработке уже вышедшего первого тома [5, с. 548, 553–554]. Более того, оказалось, что Кэррик была занята собственными опытами на поприще «морфологии истории» (или, как она предпочитала выражаться, «психологии истории»), выстраивая оригинальную, не похожую на шпенглеровскую, типологию культур. Ее наброски (условно обозначавшиеся ею как «Листки о Достоевском») содержали размышления не только о героях русского романиста, но и, гораздо шире, о проблемах «русского мирозерцания» и будущих судьбах Европы.

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 15-33-11007 «Русская классика: pro et contra. Философская рефлексия русской классической литературы в отечественной и зарубежной мысли».

Публикуемые ниже заметки возникли, вероятно, несколькими годами позже, однако для лучшего их понимания необходимо иметь в виду ту систему ориентиров, которая приблизительно сложилась у Кэррик уже в конце 1910-х — начале 1920-х годов, — как, впрочем, и некоторые биографические сведения из жизни этой неординарной женщины, которые мы ниже попытаемся сообщить очень кратко.

Она родилась 4 января 1886 года (23 декабря 1885 по юлианскому календарю) в Пернау (Пяру), в семье балтийских немцев. В ближайшем прошлом ее предки были купцами, и отец, Август Георг Кэррик (1847–1926), значительно разбогател на торговле льном и обеспечил семье большое состояние (которое, впрочем, было почти уничтожено в 1906 году крахом его финансовых предприятий). Дом располагался недалеко от города, у самого побережья Финского залива. Выросшая в окружении эстонских слуг и крестьян, Лесс Кэррик хорошо говорила по-эстонски. У семьи были шведские и английские родственные связи, так что Кэррик с детства знала и эти языки. Посещала она и русскую гимназию — «со всем ее интеллектуализмом, логарифмами, и логикой, и софистикой, и химией, и... мозговой акробатикой — русские всё любят доводить до предела», — как выразится она позже в письме к немецкому скульптору Э. Барлаху (DLA; 7 октября 1915 г.).

Раннее и хорошее знакомство с русским языком не означало, впрочем, что Кэррик рано сжилась с миром русской литературы. Эта любовь пришла значительно позже, когда она уже начала переводить Достоевского, и даже тогда лишь постепенно, не сразу. Что же касается гимназической поры, то, во-первых, занятия оставляли мало времени для чтения в свое удовольствие, а во-вторых, как подчеркивала Кэррик в одном позднейшем письме: «...балты не читают русских книг, <...> потому что сильнейшая оппозиция против русского духа является там традицией, и это так — со всю неизбежностью» (DLA; 1920-е гг.).

Значительно ближе к русской литературной и художественной жизни стояла ее старшая сестра Люси (Лу, как обычно называет ее Лесс Кэррик в письмах). Она училась музыке в Санкт-Петербургской консерватории и с успехом ее окончила. Во время своей учебы в Петербурге она много общалась с русскими ровесницами, которые и привили ей интерес к русским писателям, особенно к Достоевскому [ср. 6, С. 425–426].

Лесс Кэррик после окончания гимназии то хотела по примеру матери (которая некогда, в качестве вольнослушательницы, посещала в Дерпте лекции великого зоолога и энтомолога Карла Эрнста фон Бэра) посещать университетские занятия, то мечтала о профессиональном изучении архитектуры в Петербурге. Но этим планам не суждено было осуществиться — как из-за пошатнувшегося финансового положения семьи, так и по причине поездки в Париж, вслед за Люси, поездки, которая решительно изменила жизненные планы обеих сестер.

В Париже Люси Кэррик познакомилась с Артуром Мёллером ван ден Бруком (1876–1925), эстетом, литератором, историком искусства и (в недалеком будущем) идеологом немецкого «младоконсерватизма» [ср. 11; 12]. Люси сделалась спутницей жизни Мёллера, а позже, в марте 1908 года, его законной женой. О том, что план перевести на немецкий язык всего Достоевского подсказала Мёллеру именно Люси, сообщила Лесс Кэррик в письме к Райнхарду Пиперу от 5 октября 1943 года [ср. 6, С. 425–426]. Что касается младшей сестры, Лесс, то ее роль в издании с самого начала планировалась как роль переводчицы — возможно оттого, что она была более склонна к усидчивому литературному труду, чем Люси.

Долгие годы напряженной переводческой работы (первый том издания, роман «Бесы», вышел в свет в 1906 году, а над последними томами издательская команда интенсивно работала еще и в первой половине 1920-х годов) лишь иногда прерывались для Лесс Кэррик совместными поездками с Люси и Мёллером по Европе. К началу Первой мировой войны все трое обитали в предместье Берлина Лихтерфельде.

Переломными в духовном и интеллектуальном плане стали для Лесс Кэррик годы революционных событий в России, как и поражение Германии в Первой мировой войне, а также немецкие революции — причем не столько буржуазно-демократическая Ноябрьская революция 1918 года, сколько подавленные правительственными войсками восстание «спартакистов» в Берлине и «советская республика» в Мюнхене (зима — весна 1919 года). Достоинно изумления, насколько радикально меняет свои убеждения консервативная балтийская «фрейлейн», некогда возмущавшаяся Достоевским как сокрушителем устоев европейской культуры. О том внутреннем перевороте, который произошел в ней в эти годы, свидетельствует запись, датированная 1918 или 1919 годом:

Конечно, я была консервативна. Я была против Достоевского, против Барлаха — Мёллербрук и Лу были за них. <...> Дело обстоит примерно так: пока дитя не явилось на свет, я предостерегала перед катастрофой рождения — ведь при этом могла скончаться мать. Теперь, когда ребенок родился, а мать лежит в предсмертных муках, теперь Лу оплакивает прекрасную мать и брюзжит по поводу ребенка, а я не хочу оставаться у ложа матери и всецело посвящаю себя заботам о ребенке. Само собой разумеется, он еще невымытый, красный и уродливый, но это все пройдет!

К началу 1920-х годов Лесс Кэррик, отчасти по состоянию здоровья, отчасти для удобства работы с издательством, перебирается в Баварию и с 1923 года окончательно оседает в Мюнхене, где работает как профессиональная переводчица для издательства Пипер, а одновременно с тем, что называется «в стол», пишет свои многочисленные заметки и эссе о культурной типологии, литературе, истории, живописи. Приведенному выше, в начале статьи, совету Шпенглера опубликовать эти «листки» как можно скорее она, к сожалению, так и не вняла. Кэррик всю жизнь

надеялась, что со временем ей удастся, руководствуясь этими «наметками», создать единую и всеобъемлющую систематику культурных типов, постичь законы истории, а тем самым и предугадать ее будущее. При очевидной наивности столь грандиозных планов, заметки Кэррик (лишь частично сохранившиеся в ее архиве) представляют несомненный интерес — хотя бы как еще один вариант среди всех тех построений в области «философии истории», которыми были так богаты 1920-е годы.

Для понимания того специфического «жаргона», каким пользуется Кэррик, необходимо хотя бы в общих чертах обрисовать ту систему категорий, исходя из которой она воспринимала и интерпретировала в том числе творчество русских писателей и художников.

В своих культурно-философских размышлениях Кэррик отправлялась от наблюдений над литературными героями, но в целом ее замысел претендовал на гораздо большее — создать универсальную типологию культур как культур с патриархальной и матриархальной «человеческими парами». Расхожее представление о «мужских» и «женских» культурах (в этой системе понятий «матушку Россию» традиционно относили к культурам «женским») она считала устаревшим. В каждом культурном типе Кэррик усматривала как мужское, так и женское начало, адаптируя тем самым для культурной типологии постулат Отто Вейнингера («Пол и характер», 1903) о биполярности человеческой психики [ср. 3]. Подобно тому, как для Вейнингера мужское и женское начало в реальных мужских и женских индивидуумах выступают не в чистом виде, но в различных пропорциях, комбинируются для Кэррик и «химические элементы» внутри различных культур. Но весь фокус заключается в том, что сами элементы «мужское» и «женское» не являются для нее всегда равными сами себе (и в этом пункте она радикально расходится с Вейнингером). Те ценности, которые в рамках одной культуры атрибутируются «мужскому» началу, в рамках другой культуры атрибутируются началу «женскому», и наоборот. В соответствии с тем, каким образом распределяются атрибуты партнеров в «человеческой паре», Кэррик подразделяет культуры на два больших класса: патриархальные и матриархальные — тем самым транспонируя в план синхронического сосуществования теорию Иоганна Якоба Бахофена (1815–1887) о «матриархате» и «патриархате» как диахронически последовательных стадиях в развитии человеческого общества [ср. 4; 13]. В культурах с патриархальной «человеческой парой» мужчина — на манер ветхозаветного Иеговы — воплощал абсолютный моральный авторитет, являясь стабилизирующим началом для морально текучего, нестабильного женского партнера. Наряду с иудеями Кэррик относил к этому «патриархальному» архетипу также китайцев, а в современном мире — германские народы. Напротив, для славянских народов, а исходно также для греческо-романского, «средиземноморского», культурного типа характерен был, по ее мнению, культ женщины как

стабилизирующей моральной силы. Подчеркивая «матриархальный» характер славянской семьи, Кэррик причисляет славян к «туранцам», считая «туранскую культуру» противоположностью культуры «арийской». Впрочем, реальный «химический состав» любой национальной культуры выглядит для Кэррик сложным «сплавом». Даже «немецкое» не сводится для нее исключительно к «германскому»: рядом с «патриархалом» Шиллером стоит «матриархал» Гёте и т. д. (причем Гёте объясняется «прирейнским немцем» с примесью романской крови).

Сама Кэррик следующим образом резюмировала эти положения в одной из своих заметок 1920-х годов:

«Я подошла к проблеме совершенно наивным образом — и тогда мне первым делом бросилось в глаза, что русская человеческая пара создана иначе, чем человеческая пара, представленная у Шекспира: у него мужчина — «стабильное, моральное», женщина — «нестабильное, аморальное»; у русских — наоборот. Из этого наблюдения как бы сама собою возникает «контрапунктика»: Шекспир—Достоевский как «противоположные аккорды» и Гёте—Достоевский (как союзники). Отсюда являются и «контрапункты»: «Ветхий Завет — русский Христос», а с другой стороны — бесчисленные совпадения между католическим и русским человеком, в противоположность семитско-китайско-арийскому человеку (германцы). Таким образом мы приходим к вопросу о доисторически-неарийском, «материнском праве» в Европе.

В современной Европе безусловно доминирует германский, патриархальный культурный тип, который, однако, находится в состоянии кризиса. Патриархальная семья и патриархальная культура должны быть разрушены и обновлены на неких новых основаниях. На смену старой Европе должна прийти «другая Европа». И русская классическая литература XIX века с ее ярчайшим выразителем, Достоевским, выговаривает, по мнению Кэррик, решающее слово в этой революции культурных форм. Русская культура видится Кэррик как культура с несомненно матриархальной «человеческой парой» — и в то же время культура по сути своей революционная. Логическое разрешение этого кажущегося противоречия является одним из самых любопытных моментов всей культурно-типологической системы Кэррик. По ее мысли, именно в матриархальном обществе мужчины, необходимо уступающие «стабильную» позицию в «человеческой паре» своим партнерам, сами являются прирожденными революционерами и нигилистами (или «русскими скитальцами», по Достоевскому). Не признающие никакой иерархии, «матриархалы» («Mutterrechtler» в словоупотреблении Кэррик) ищут равноправных, братских отношений между людьми. В этом Кэррик усматривает начало новой эпохи, которая придет на смену устаревшему «котцовскому праву». Как пишет она в публикуемых ниже заметках, простое «возвращение матриархата» она считает невозможным: «Нет! Все, во что я верю, это переход

от шеститысячелетнего господства патриархата к другому типу культуры, который я позволю себе обозначить как «братское человечество» (так называемый «русский Христос») [5, С. 553]. Характеризуя «русского Христа» как высший символ грядущей эпохи, она объясняет его себе как идею братства между «одиночками», между людьми, лишенными метафизической «вертикали» (а следовательно, неспособными и к возведению «башен», — немаловажный символ для Кэррик, в юности мечтавшей об изучении архитектуры). Кэррик обозначает такой тип связей и такой тип культуры как «горизонтальный тип» — в противоположность связям «вертикальным», иерархическим. Отсюда происходит настойчиво повторяющееся в печатаемых ниже заметках противопоставление «горизонталей» и «вертикалей».

В заключение отметим: при чтении заметок Кэррик необходимо помнить, что мы имеем дело с набросками, не предназначавшимися для печати, а призванными служить «творческой лабораторией» в работе над так и не сбывшимся *opus magnum*, грандиозным культурно-философским замыслом, о котором речь шла выше. Эта работа в стол оборачивается явными достоинствами эмоциональной выразительности, потому что когда Кэррик пишет «на публику», ее манера изложения становится довольно чопорной (ср. ее поздние сопроводительные статьи в послевоенном переиздании «пиперовского» Достоевского) [7; ср. также 10]. Однако эта работа в стол привела и к полной неизвестности Кэррик как оригинального автора. То, что Кэррик всю свою жизнь была поглощена работой над переводом полного корпуса художественных (и многих публицистических) текстов Достоевского, сказалося на судьбе ее собственного литературно-философского наследия безусловно негативно. Поглощенность переводческой работой обернулась «поглощенностью» и в том притчеобразном смысле, который Кэррик следующим образом сформулировала в письме к Р. Пиперу 26 января 1926 года: «Достоевский — один из тех китов, что шутя заглатывают человеческую жизнь. И не такая это легкая штука: добровольно дать себя заглотить — и все снова и снова выходить из чрева живым и невредимым» (DLA). После смерти Кэррик тоже получилось так, что в представлении читателей и исследователей Достоевский («кит») бесследно «заглотнул» личность переводчицы. В сегодняшнем немецком литературоведении Лесс Кэррик, если иногда и упоминается, то исключительно как «переводчица Достоевского». Настоящая публикация способствует тому, чтобы наконец вывести ее на сцену как очень самобытную (и своенравную) мыслительницу, автора размышлений о многих писателях и художниках, в том числе русских.

* * *

Из необходимых публикаторских пояснений добавим следующие. Рукопись публикуемых заметок, по которой выполнен предлагаемый перевод на русский язык, хранится в архиве Лесс Кэррик в Немецком

Литературном архиве в Марбахе-на-Некаре (в составе архива издательства Р. Пипер, куда поступили бумаги Кэррик после ее смерти в июне 1966 года; шифр фонда: DLA, A: Piper, Reinhard Verlag ° Less Kaergick). Заметки предположительно датируются серединой — второй половиной 1920-х годов — на основании содержательных переключек с другими фрагментами этого времени, а также некоторых особенностей чернил и почерка. Подчеркивания в рукописи обозначаются в настоящей публикации курсивом.

Автор публикации выражает глубокую благодарность Немецкому литературному архиву Марбах (Deutsches Literaturarchiv Marbach) и издательству «R. Piper & Co.» (Мюнхен) — за разрешение печатать рукописные материалы из архивного фонда Лесс Кэррик. Материалы, публикуемые ниже, войдут также в том избранных сочинений и писем Кэррик (под рабочим заглавием «Достоевский и “другая Европа”»: Статьи, эссе, афоризмы, дневники, путевая проза, письма), в настоящее время готовящийся к печати.

Лесс Кэррик <Заметки о русской культуре>

У русских нет искусства — нет творчества. Их избы ничего не говорят, ничего не воплощают, они сооружены лишь для защиты от ветра и непогоды. Все их искусство начинается с московскими церквями, которые гласят: мы народ одиночек. Но другое искусство — искусство как самовыражение народа, как его обоснование и объяснение, и разметка подводных рифов, и рассказ о штормах, им пережитых, — все это русский народ запечатлевает в слове — вот это у него великое. <...>

Вся русская литература XIX века глаголет об исконно русской душе и, что для нас еще существеннее, являет собой предвестие другой, будущей Европы. Или, выразимся вернее, является предвестием воскрешения *исконной* Европы, уснувшей, но не утраченной.

*

Русский народ до невероятия остро ощущает, что он отличается от всех прежних народов, отличается так же сильно, как «да» от «нет». И если это несходство впервые проступает с такою силой за все шесть тысячелетий так называемой «античной культуры», то, стало быть, должны же были все прочие народы этой культуры иметь между собою нечто общее, нечто связующее. В чем же оно заключалось?

В форме патриархальной семьи. В том, что *этнос* принадлежал здесь исключительно мужчине.

<...> Русская человеческая пара создана иначе, чем человеческая пара, представленная у Шекспира: у него мужчина — «стабильное, моральное», женщина — «нестабильное, аморальное»; у русских — наоборот. Из этого наблюдения как бы сама собою возникает «контрапунктика»: Шекспир—Достоевский

как «противоположные аккорды» и Гёте—Достоевский (как союзники). Отсюда являются и «контрапункты»: «Ветхий Завет — русский Христос», а с другой стороны — бесчисленные совпадения между католическим и русским человеком, в противоположность семитско-китайско-арийскому человеку (германцы).

Таким образом мы приходим к вопросу о доисторически-неарийском, «материнском праве» в Европе.

Я вовсе не считаю возможным простое «возвращение матриархата». Нет! Все, во что я верю, это переход от шеститысячелетнего господства патриархата к другому типу культуры, который я позволю себе обозначить как «братское человечество» (так называемый «русский Христос»).

«Русского Христа» я объясняю себе как идею братства. Послезавтрашний большевизм — как противоположность позавчерашнему католицизму.

*

В России пожалуй что и нет предпосылок для господства унаследованных ветхозаветных законов с антропоморфным Богом-Отцом как Верховным Существом, верховным символом. Русские в массе своей не из того теста созданы, чтобы стать заботливым и работающим отцом семейства (которому лишь бы кое-как наскрести приличный годовой доходик); русский, скорее уж, предпочтет стать степным разбойником.

Свойство матриархальных культур — оседлая работа женщин на пашне, в то время, как мужчины заняты охотой или каким-нибудь кочевым промыслом. Да русские мужчины и есть вечные *номады*. В лучшем случае, они скитальцы, хоذاки за истиной, в худшем — разбойники и «нигилисты».

Отвращение русских к денежному хозяйству. Обломов. Его лень как еще один (пассивный) вариант «нигилизма».

*

Если у этих вечных *номадов*, скитальцев и есть божество, к которому они прибегают, то другое, не семито-германское — не Бог-Отец, а Богородица, великая Мать: «Мать Божия, Богородица, скорая помощница, теплая заступница...».

*

Состоянием немецкой женщины всегда было — смотреть на мужчину снизу вверх. <...> Трудно было бы ожидать, что немецкая женщина с сегодня на завтра изменит всю систему своего мышления, чувствования, изменит до совершенно противоположного состояния. Скорее, она — под влиянием современной литературы лишившаяся своей извечной веры в «опорную точку» в мужчине — сначала будет стоять в полной растерянности, одинокая, покинутая, в пустоте...

Для сравнения — Соня в «Преступлении и наказании». Когда Раскольникову (истинно русскому герою) хочется знать, что есть добро и что зло, он идет

к этой женщине или девушке, совсем еще ребенку, — и она знает это! Пусть она не умеет облечь знание в слова, но в ней есть внутренняя уверенность — и увязающий вдруг чувствует под ногами твердую почву, и сомневающийся обретает уверенность, и ищущий слышит: «здесь»...

Или Софья в «Подростке». Возвращение Версилова к ней в конце романа. Русские этому не удивляются. В матриархальной паре все так и должно быть. Каких бы вывертов не позволял себе мужской партнер в этой паре — он под конец все равно вернется к женщине — как к точке опоры. Потому что центр равновесия Версилова — не в нем самом, не в его теории дворянства, не в рассуждениях о «золотом веке», как бы они ни были умны, — нет, его опорная точка, его духовное средоточие все равно заключается в этой робкой, богобоязненной Софье...

*

Тургеневские девушки еще слишком много суетятся. Или хотят слишком многое узнать *от* мужчины. Наоборот, Раскольников приходит к Соне, чтобы узнать правду *от нее*. Мужской ум склоняется перед наивной мудростью простенькой, ничему кроме Священного Писания не обученной девочки.

Наталья и Рудин — это еще патриархальная пара. Но вот Базаров и Одинцова — это уже свое, исконно русское, матриархальное. Мужчина-нигилист (в прямом смысле: не признает никаких ценностей, — русский по природе своей нигилист) — и пассивная женственная сила, в которой, по Гете, «всё опора и оплот» («Торквато Тассо»).

*

Татьяна и Онегин. Сначала она ведет себя как девушка современной ей культуры Запада: взирает на мужчину как на своего «ангела-хранителя», «спасителя» и т. д. Вероятно, под влиянием прочитанных ею романов, преимущественно английских. В последней главе положение дел меняется. Теперь он приходит *к ней* и молит любви как милости. Недоступная холодность, снисходительное великодушие Татьяны-дамы — это проявление все того же старинного культа женщины как жрицы и королевы, в средиземноморских, а позже в славянских культурах. «*Dame du monde*» [светская дама (*фр.*)]. — Г. П.] — она существует только там, где возможно почитание Мадонны или — королевы на престоле.

*

Германский идеал — человек гордо шагающий вперед.

Русский скиталец бредет согбенный. Придавленность безличной силой судьбы? Но существует ведь и другой прототип *согбенного* движения по жизненной стезе — согбенная фигура Христа, несущего свой крест.

Тютчевские стихи, любимые Достоевским: «Удрученный ношей крестной, всю тебя, земля родная, в рабьем виде царь небесный исходил, благословляя»

*

Когда мы идем по земле среди множества людей, мы весело маршируем вперед. Когда мы одни, желание двигаться вперед пропадает, мы обращаемся внутрь себя — и рождается эта любовь, простирающаяся за моря и горы, любовь ко всему, что живет вне зоны нашего собственного одиночества. Так становится понятна и русская всечеловеческая любовь — через ее единичность.

*

Русские — изначально одинокие, единичные души, подобно тому как их церкви, увенчанные множеством главок-луковиц, — это скопление единичностей. Но, согласно закону природы, человек желает выйти за пределы себя самого. Поскольку для русского не существует возможности расширить пределы собственной личности до размеров целого народа — тут-то и возникает это неопределенное, всеочувствующее излучение, эта всечеловечность etc.

*

Лермонтов. «Выхожу один я на дорогу». Небо — тоже пустыня, другая *горизонталь*, подобная земной пустынной степи.

...Ночь тиха. Пустыня внемлет богу,
И звезда с звездой говорит.

Звездам в этой небесной пустыне тоже хочется *братства*, как и скитальцам на земле.

Самая большая тоска Лермонтова *как русского*: «Я в мире не оставлю брата...» [«Гляжу на будущность с боязнью...»] (1837–1838). — Г. П.].

*

Есть такая русская песня — про одинокий дуб, растущий «среди долины ровныя». Из песни так и струится ощущение одиночества... «Один, один, бедняжка, как рекрут на часах...» И дальше: «Ах, скучно одинокому и дереву расти...». Вспомним дуб на картине Каспара Давида Фридриха — о нем ничего подобного не подумаешь. Пусть ствол древнего дуба тут искорежен, ветви поломаны и вершина сохнет, но впечатления одиночества картина Фридриха все равно не производит. В чем тут дело?

Наверное, прежде всего — в окружающем пространстве. У Фридриха дуб — центр притяжения всего изображенного ландшафта. Этот дуб *собирает вокруг себя пространство*. У ствола дуба, прислонясь к нему спиной, стоит пастух или странник с посохом — и пасется стадо овец. Дуб у Фридриха тоже представлен как пастырь добрый... А русскому мир видится как голая степь, продуваемая всеми ветрами: «Среди долины ровныя, на гладкой высоте...» Тут кроме дуба не за что зацепиться взору, и это только усиливает одиночество отдельно стоящего дерева: дуб не владеет этим пространством, а контрастирует с ним, оно ему чужое. В песне ясно сказано: дуб — это «молодец», попавший *на чужбину*.

Между прочим, тот же образ дерева посреди бескрайней степи, продуваемой всеми ветрами, — как образ одинокой русской души присутствует у Чехова («Степь»!). Там не дуб, а тополь, но тем самым атмосфера одиночества нагнетается еще сильнее: тонкое, стройное дерево, сгибающееся под ветром...

*

Разница западной и русской Троиц. В западном христианстве — чисто патриархальное видение: Бог-Отец на троне, держащий в руках тело распятого Бога-Сына, и голубь с ними. Русская Троица — ветхозаветная: трое ангелов, похожие друг на друга, как братья, трапезничают за одним столом. Никто из них не подчинен другому. Одинокое дерево торчит за ними, будто это не дуб мамврийский, а символ особенности и неподчиненности каждого брата-одиночки.

*

Отсутствие *иерархии* в русском мировосприятии. В этом и заключается предпосылка *братского* отношения ко всему в мире.

Русские церкви, небольшие, рассеянные по равнине, не господствуют над нею, подобно огромным готическим соборам (например, на картинах Шинкеля) [Карл Фридрих Шинкель, 1781–1841, немецкий художник и архитектор. — Г. П.]. Русские церкви, перемежая однообразие равнин, только подчеркивают горизонталь этой равнины. Они теряются в бескрайней дали.

Принцип патерналистской культуры — вертикаль, принцип *башен*. У русских пейзажистов главки храмов торчат исключительно затем, чтобы разнообразить ландшафт. Среди каких-нибудь полей с талой водой и невзрачных деревьев со стаями галок. Или у излуины реки, украшая изгиб берега и красиво отражаясь в воде, но не становясь центром притяжения этого ландшафта, а скорее, только подчеркивая ширь воды и бескрайность неба. Главок много, даже на одной церкви по несколько. Действительно: *народ одиночек*, но в то же время — одиночек, стремящихся к братству.

*

Михаил Нестеров «Отрок Варфоломей». Опять этот русский первообраз *духовного* отцовства! Сирая фигурка худенького мальчика повторяется в очертаниях тонких берез и рябин. Почти голые деревья, глубокая осень, пустующие поля, пожухлая трава... Расползающиеся во все стороны низкие холмы, покрытые рошицами. Маленькая деревянная церковь, выглядывающая на заднем плане, наполовину прикрытая редующей березовой рошей... Она не в силах сплотить вокруг себя окружающие ее дали — и не хочет их сплачивать. Это рассеяние, разъятие, излучение себя в пространство начинается уже с самой церкви, с ее маленьких и тоненьких *двух* главок, одинаковой величины, одинаково посаженных на ровном горизонтальном вершине крыши. Ни одна из этих главок не выше другой. Явившийся отроку Варфоломею

старик-святой, конечно, выше и мощнее мальчика. И стоит он у мощного ствола *дуба*. Но в идеале связь этих двоих, старика и мальчика, все равно устремлена к братской равновеликости двух церковных главок!

То же самое с двумя читающими монахами на прогулке [«Под благовест», 1895. — Г. П.]: они *внешне* совсем разные, но *внутренне* они братья (а не члены иерархии). Двум этим неспешно двигающимся человеческим фигурам аккомпанируют тоненькие, почти голые, разрозненно стоящие березки. Церковь, видная на заднем плане, тоже обозначена *двумя* скромными вертикалями (главка и колокольня).

Впрочем, эти тоненькие березки у Нестерова везде, на всякой картине! И это начинает надоедать. Не гений. Но тем более представитель важнейшей русской *тенденции*.

*

Достоевский и Клод Лоррен. Вид гавани при восходе солнца и при закате. Интересно, что Достоевский из Лоррена запомнил только вид *при закате*. «Косые лучи заходящего солнца», вечер западной культуры. В буквальном смысле шпенглеровский «Закат Запада». Жаль, что Шпенглер тогда слишком мало читал Достоевского, знал его очень поверхностно, иначе эти страницы в «Подростке» навели бы его на размышления... Закат Запада, увиденный русским, и тут же — мечта о всечеловеческом братстве. Братстве, возникающем именно оттого, что *вертикали* больше уже нет, нет над этими равно смертными человеческими существами, скитальцами, объединяющей их идеи Бога.

И то, что в конце видения Версилова появляется Христос, для русского тоже в высшей степени характерно: «...но замечательно, что я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне, «Христа на Балтийском море». Я не мог обойтись без пего, не мог не вообразить его, наконец, посреди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил: «Как могли вы забыть его?» И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...»

Это не возвращение идеи Бога. Христос здесь — *брат между другими страдающими братьями*. Он пребывает с ними *на одной горизонтали* страдания и любви...

*

Русские с их великой литературой прошедшего века безмерно помогли нам, сегодняшним, взыскующем идеала *нового человека*, — помогли уже тем, что с негодованием и отвращением отвергли «буржуазный» идеал. Будь их герои революционерами-ниги-

листами, будь они взыскующими религиозных откровений «очарованными странниками», будь они Обломовыми — никто из них не приемлет «приличного» буржуазного стиля жизни.

Хорошо все-таки, что старый «буржуазный» идеал (оставить как можно больше *своим* детишкам) везде постепенно начинает тускнеть, выглядеть все более гадким. В противовес ему набирает силу новый идеал — с чуткостью по отношению к *общему благу* и с недостаточным развитым инстинктом приобретательства ради своей личной выгоды и выгоды своих «ближних». Это значит, что мы сегодня переживаем освобождение из зачарованных пут *старого стиля* — и вхождение в очарованную зону совершенно иного стиля. В добрый час!

Литература

1. Азадовский К. М., Дудкин В. В. Достоевский в Германии (1846–1921) // Литературное наследство. 1973. Т. 86. С. 659–740.
2. Дурылин С. Н. Об одном символе у Достоевского // Достоевский. Сб. ст. М.: Гос. акад. художеств. наук, 1928. С. 178–192.
3. Жеребин А. И. Мадонна Ж, или «Углубленная неправда» Отто Вейнингера // Всемирное слово. 1999. № 12. С. 27–30.
4. Косвен М. О. Матриархат: История проблемы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948.
5. Потапова Г. Е. «Закат Европы» как закат патриархальной культуры? (Переводчица Достоевского Лесс Кэррик в переписке с Освальдом Шпенглером) // К истории идей на Западе: «Русская идея». Сб. ст. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома: Петрополис, 2010. С. 548–588.
6. Потапова Г. Е. К истории восприятия Достоевского в Германии. (Из писем немецкой переводчицы Достоевского Лесс Кэррик) // Достоевский: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2010. Т. 19. С. 425–426.
7. Dostojewski F. [Werke in Einzelausgaben]. München: Piper, 1946–1963.
8. Garstka Ch. Arthur Moeller van den Bruck und die erste deutsche Gesamtausgabe der Werke Dostojewskijs im Piper-Verlag 1906–1919: Eine Bestandsaufnahme sämtlicher Vorbemerkungen und Einführungen von Arthur Moeller van den Bruck und Dmitrij S. Mereschkowskij unter Nutzung unveröffentlichter Briefe der Übersetzerin E. K. Rahsin. Frankfurt am Main [u.a.]: Lang, 1998.
9. Potapova G. Der Briefwechsel zwischen Oswald Spengler und der Dostojewskij-Übersetzerin Less Kaerrick. Publikation und Kommentar // Zeitschrift für Slawistik. 2014. Jg. 59. Heft 4. S. 1–43.
10. Rahsin E. K. Dostojewskij und die Dekabristen // Jahrbuch 1960 der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. Darmstadt; Heidelberg: Schneider, 1961. S. 37–42.
11. Schlüter A. Moeller van den Bruck: Leben und Werk. Köln [u.a.]: Böhlau, 2010.
12. Weiß V. Moderne Antimoderne: Arthur Moeller van den Bruck und der Wandel des Konservatismus. Paderborn [u.a.]: Schöningh, 2012.
13. Wesel U. Der Mythos vom Matriarchat: Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

УДК 94 (100)

М. В. Аникиевкандидат исторических наук, научный сотрудник
Русской христианской гуманитарной академии**ФРАГМЕНТ ИЗ КНИГИ ВТОРОЙ «ХРОНИК» ЖАНА ФРУАССАРА* .
КОНЕЦ ПРАВЛЕНИЯ КОРОЛЯ КАРЛА V ФРАНЦУЗСКОГО
(ЛЕТО–ОСЕНЬ 1380 ГОДА)**

Copyright © 2015, М. В. Аникиев

Перевод и примечания М. В. Аникиева [1]

От переводчика

В публикуемом фрагменте «Хроник» Жана Фруассара описывается один из ключевых эпизодов Столетней войны. В 1380 г. Франция понесла двойную утрату, лишившись сначала своего прославленного полководца Бертрана дю Геклена, а затем и короля Карла V Мудрого. Вместе с ними в прошлое уходила целая эпоха, важнейшим достижением которой стало планомерное освобождение земель, захваченных англичанами, и восстановление сильных позиций королевской власти. Теперь Франции предстояло испытать на себе правление юного Карла VI, находившегося под опекой честолюбивых, амбициозных дядьев — герцогов Анжуйского, Беррийского и Бургундского.

Ключевые слова: «Хроники» Жана Фруассара, Книга Вторая, научно-комментированный перевод, Столетняя война

M. V. AnikievFragment of the Second Book of the Chronicles of Jean Froissart
The end of reign of the French king Charles V (summer-autumn 1380)
Translation and comments by M. V. Anikiev**Keywords:** The Chronicles of Jean Froissart, The Second Book, translation and scientific comments, The Hundred Years War**I.****О том, как коннетабль Франции
Бертран дю Геклен скончался,
осаждая замок Шатонёф-де-Рандон**

В ту пору коннетабль Франции, мессир Бертран дю Геклен [2], находился в Оверни с большим отрядом латников [3] и держал в осаде Шатонёф-де-Рандон, что в трёх лье от города Манд и в четырёх лье от Пюи [4]. Он запер в этом замке англичан и гасконцев, пришедших из Лимузена, где было много английских крепостей. Во время этой осады по приказу коннетабля было совершено много приступов, и он твёрдо поклялся, что не уйдёт, пока не покорит замок. И даже когда коннетабля охватила какая-то болезнь, от которой он слёг в постель, осада всё равно не прекратилась, и упорство его людей лишь возросло. Однако от этой болезни мессир Бертран умер [5], что стало великой утратой для его друзей и для королевства Французского. Его тело было доставлено в церковь Кордельеров, в Пюи-ан-Овернь, и находилось там одну ночь. На следующий день его забальзамировали, обрядили, поместили во гроб и доставили в Сен-Дени-ан-Франс. Там он и был погребён довольно близко от могилы и надгробия, которые король Франции велел приготовить для себя ещё прижизненно.

Король сказал, чтобы тело коннетабля поместили и положили у него в ногах, а затем велел устроить ему в церкви Сен-Дени столь почётные и торжественные похороны, как если бы речь шла о королевском сыне. При этом присутствовали все три его брата и знать королевства Французского.

Так, со смертью мессира Бертрана, освободилась должность коннетабля Франции, поэтому стали думать, судить да рядить, кому теперь надлежит её исполнять. При этом называли многих видных баронов королевства, в частности сира де Куси [6] и сира де Клиссона [7]. И пожелал король, чтобы сир де Куси стал блюстителем Пикардии, и тогда же отдал ему всю землю Мортань [8], которая является прекрасным владением и расположена между Турне и Валансьеном. При этом от неё был отрешён мессир Жак де Вершен, молодой сенешаль Эно, получивший её в наследство от своего отца, который долгое время был там сеньором. И скажу вам, что этот сир де Куси пользовался очень большой милостью и любовью у короля Франции; и желал король, чтобы он стал коннетаблем, но благородный рыцарь вежливо отказывался с помощью многих доводов. Вовсе не желая принимать на себя столь великое бремя, он говорил, что мессир Оливье де Клиссон вполне заслуживает должности коннетабля и способен исполнять её луч-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №14-01-00119 ««Хроники» Жана Фруассара, Книга Вторая (научный перевод и исследование источника)».

ше, чем кто-либо иной, ибо он — отважный и мудрый муж, которого любят и знают бретонцы. Поэтому на некоторое время вопрос остался открытым.

Между тем люди мессира Бертрана дю Геклена вернулись во Францию, ибо замок Шатонёф-де-Рандон сдался им в тот же день, когда умер коннетабль [9], а те, кто его оборонял, ушли обратно в Лимузен, в гарнизоны Шалюса и Вантадура [10]. Когда король Франции увидел людей коннетабля, коего очень любил, то сильно растрогался и щедро всех наградил в соответствии с их положением.

Теперь мы воздержимся говорить о них и поведаем, как мессир Томас, граф Бэкингам [11], собрал в ту пору большую рать из латников и лучников, а затем проследовал с нею через королевство Французское и прибыл в Бретань [12].<...>

II.

О том, как король Карл Французский вёл переговоры с жителями Бретани

Вы знаете, что король Карл Французский, находясь в Париже, тайно и тихо вёл переговоры с добрыми городами Бретани. При этом он убеждал их ни в коем случае не открывать своих ворот англичанам, ибо, мол, если они это сделают, то слишком сильно провинятся перед ним, и этот проступок нельзя будет простить. Жители Нанта, главного среди всех городов и цитаделей Бретани, тайно ответили королю, чтобы он не имел на их счёт никаких опасений: они так не сделают, какие бы переговоры ни вели для вида со своим сеньором [13]. Однако они желают, чтобы в том случае, если англичане приблизятся к Нанту, туда послали бы такое количество латников, которое сможет оборонять город и добрых горожан от врагов. Король с готовностью откликнулся на эту просьбу и поручил исполнить её своему совету. По распоряжению герцога Анжуйского [14], который находился в Анжере, мессир Жан де Бюэй [15] был кем-то вроде главного ответственного за проведение всех этих переговоров. В то же время герцог Бургундский [16] пребывал в городе Ле-Мане, а по всем другим городам и замкам той области тоже сидели сеньоры: герцог Бурбонский [17], герцог Лотарингский [18], герцог Барский [19], граф Э [20], сир де Куси и столько ещё латников, что их насчитывалось более шести тысяч. И говорили они между собой, что, хочет того король или нет, а они сразятся с англичанами, прежде чем те перейдут реку Сарту, которая отделяет Мэн от Анжу.

III.

О том, как король Франции, чувствуя приближение смерти, отдал последние распоряжения своим младшим братьям

В ту пору короля Франции охватила болезнь, из-за которой он сам в первую очередь и все, кто

его любил, были очень встревожены и удручены, ибо видели, что никаких путей к исцелению нет, и уже в считанные дни ему придется умереть и перейти в мир иной. Это было ясно и самому королю, и его хирургам, и лекарям, — причину я вам скажу.

Широкая молва достоверно гласила, что король Наварры [21], ещё в пору своего пребывания в Нормандии, решил отравить этого короля Франции, который был тогда герцогом Нормандским. Посредством яда король Франции был доведен до такой крайности, что у него выпали все волосы на голове и все ногти на руках и ногах, а сам он высох настолько, что стал похож на жердь. И не находили от этого никаких средств. Его дядя, римский император [22], едва прослышал разговоры о его болезни — сразу и немедленно послал к нему своего придворного лекаря, наилучшего учёного, величайшего в науке врачевания из всех известных и знаменитых в то время, о чём ясно свидетельствовали его труды. Когда этот учёный лекарь прибыл во Францию к герцогу Нормандскому и составил представление о его болезни, он сказал, что герцог отравлен и находится в смертельной опасности. Затем он провёл над будущим королём Франции самое прекрасное лечение, какое только можно представить. Он полностью или частично обезвредил попавший в него яд, помог ему восстановить волосы, ногти, здоровье, мужскую силу, и вернул его в надлежащее состояние благодаря тому, что яд мало-помалу вышел через одну малую fistулу, которая была у короля на руке. Перед своим отъездом — ибо его не смогли удержать во Франции — учёный дал врачебное предписание, коего надлежало придерживаться, пока король будет жить. При этом он твёрдо сказал королю Франции и его приближённым: «Как только эта малая fistула перестанет сочиться и высохнет, вы непременно умрёте, но у вас в запасе будет не менее пятнадцати дней, чтобы отдать последние распоряжения и подумать о душе». Король Франции хорошо запомнил его слова и потом 23 года ходил с этой fistулой, каковая нередко вызывала у него страх. Тревожась о своём здоровье, он никому так не доверял, как добрым учёным лекарям. Эти люди очень часто его утешали и ободряли. Ссылаясь на надёжные лечебные средства, которые у них были, они говорили, что помогут королю естественным путём прожить столь долго, что ему вполне этого хватит. Король обнадёживался такими речами в течение многих лет и, полагаясь на мастерство лекарей, временами жил в радости. Однако вместе с тем его жестоко угнетали и мучили другие внутренние недуги, особенно зубная боль. От неё он испытывал такие тяжкие страдания и столь великую ярость, что к нему не пускали никаких посетителей.

По своим недугам, которые так его изводили, король хорошо чувствовал, что долго ему не прожить. Однако в конце жизни его весьма утешало

и радовало то обстоятельство, что Бог дал ему трёх прекрасных детей — два сына и одну дочь: Карла [23], Людовика [24] и Катерину [25]. И вот, когда фистула на его руке стала высыхать и сочиться всё меньше, к нему подступила тревога близкой смерти. Поэтому, как мудрый и храбрый человек, каковым он и был, король привёл в порядок все свои дела и призвал трёх своих братьев, к коим испытывал наибольшее доверие: герцога Беррийского, герцога Бургундского и герцога Бурбонского. А второго по старшинству брата, герцога Анжуйского, король не позвал, поскольку считал его слишком алчным. И сказал он трём вышеназванным: «Милые мои братья, в соответствии с природным порядком я хорошо чувствую и понимаю, что жить мне осталось недолго. Поэтому я верю и препоручаю вам Карла, моего сына. Позаботьтесь о нём так, как добрым дядьям надлежит заботиться о своём племяннике, и честно исполните свой долг. После моей смерти коронуйте его в короли так скоро, как сможете, и верно советуйте ему во всех делах, ибо на вас теперь — вся моя надежда. Ребёнок ещё юн, непоседлив и нуждается в добром руководстве и наставничестве. Обучите его и велите обучить всем королевским делам и обязанностям, которые он должен будет выполнять теперь и в дальнейшем. И жените его на представительнице такой влиятельной династии, чтобы это принесло королевству наибольшую пользу. Долгое время у меня на службе был один учёный астроном, который говорил и утверждал, что моему сыну в юности суждено изрядно потрудиться и пройти через великие опасности и великие приключения. По этому поводу я имел много глубоких размышлений, пытаюсь представить, как это может случиться и произойти, если только не со стороны Фландрии [26], ибо, благодаренье Богу, дела нашего королевства находятся в добром состоянии.

Герцог Бретонский, человек изворотливый и двуличный, всегда был по духу скорее англичанином, чем французом. Поэтому берегите любовь знатных людей и добрых городов Бретани, и тем самым вы разрушите замыслы герцога. Я доволен бретонцами, ибо они всегда служили мне верно, помогая охранять и защищать моё королевство от врагов. Сделайте коннетаблем Франции сеньора де Клиссона, ибо, всё рассмотрев, я не нахожу никого другого, более подходящего. А брачную партию для Карла, моего сына, подыщите в Германии. Благодаря этому наши германские союзы станут более прочными. Вы ведь слышали, что наш противник собирается и желает взять невесту именно там [27], — это всё ради заключения новых союзов.

Те дополнительные налоги, коими так угнетены и задавлены люди в королевстве Французском, используйте по совести и отмените их как можно скорее, ибо эти нововведения, хотя я сам на них настаивал, очень обременяют и тяготят мою душу. Однако я был вынужден прибегнуть к ним, дабы

иметь средства на великие войны, которые нам постоянно приходилось вести, а также ради того, чтобы со всех сторон укрепиться большими союзами.

Много ещё наказов, таких и других, о которых я не мог подробно слышать и знать, дал король Карл Французский своим братьям в присутствии своего сына, дофина Карла, и в отсутствии герцога Анжуйского. Ведь король Франции очень желал, чтобы о делах королевства Французского в первую очередь позаботились другие, а его брат, герцог Анжуйский, был бы от этого отстранён, ибо король крайне остерегался герцога, считая его алчностью слишком опасной. Но, хотя король Франции не допустил герцога Анжуйского до своего смертного одра и отстранил его от государственных дел, сам герцог не слишком-то удалился и устранился, ибо у него были ревностные посланники, которые постоянно сновали туда-сюда между Ажером и Парижем и тайно докладывали ему о короле. Кроме того, у герцога Анжуйского были свои люди среди ближайших секретарей короля, через которых он изо дня в день узнавал всё о его состоянии. А в самый последний день, когда король Франции ушёл из этого мира, герцог уже находился в Париже, довольно близко от королевского покоя, и там подал о себе, как вам скоро будет рассказано.

Однако теперь мы продолжим повествование об англичанах и мало-помалу расскажем, как они двигались походом и каких путей придерживались, прежде чем прибыли в Бретань. <...>

IV.

О том, как после смерти короля Карла Французского было решено короновать его сына в ближайший день Всех Святых

В тот самый день, когда англичане с таким великим трудом переправились через реку Сарту, как вы уже слышали, ушёл из этого мира в своём отеле Сен-Поль-сюр-Сен король Карл Французский [28]. Как только брат короля, герцог Анжуйский, узнал, что он закрыл глаза навсегда, то завладел всеми его драгоценностями, коих у него было без числа, и велел поместить их в надёжное место, дабы приберечь для себя. И надеялся он, что эти сокровища очень ему пригодятся, дабы совершить поход туда, куда он замыслил, ибо он уже подписывался королём Сицилийским, Апулийским, Калабрийским и Иерусалимским. Согласно королевскому церемониалу, тело короля Карла Французского с открытым лицом было пронесено через весь город Париж. При этом его братья и два его сына следовали за ним до самого аббатства Сен-Дени. Там он и был погребён очень почётно, как прежде сам распорядился, ещё при своей жизни. А в ногах у него покоится мессир Бертран дю Геклен, который был его коннетаблем.

И скажу вам, что хотя король Карл на своём смертном одре распорядился, чтобы его младшие

братья взяли на себя управление королевством Французским в обход герцога Анжуйского, из этого ничего не вышло, ибо герцог тотчас стал повелевать и править поверх всех остальных. Правда, он согласился, чтобы Карл, его милый племянник, был коронован, однако при этом желал иметь столько же власти в королевстве, сколько и другие братья, или даже ещё больше по причине своего старшинства. Никто в королевстве Французском не посмел и не пожелал оспорить его притязания.

Король Франции скончался примерно в день Святого Михаила. Сразу после его кончины пэры и бароны Франции посовещались и решили, что король будет коронован в Реймсе на ближайший день Всех Святых [29]. Это решение твёрдо поддерживали трое королевских дядёв — герцоги Анжуйский, Беррийский и Бургундский, но с тем условием, что они будут управлять королевством до тех пор и столь долго, пока ребёнок не достигнет совершеннолетия, то есть двадцати одного года. Во всём этом герцоги велели поклясться видных баронов и прелатов королевства Французского. Затем о коронации юного короля было возведено в отдаленных землях: герцогу Брабантскому, герцогу Альбрехту, графу Савойскому, графу Блуаскому, графу Жану, герцогу Гельдернскому, герцогу Юлихскому, графу Арманьяку и графу Фуа. Между тем герцог Барский, герцог Лотарингский, дофин Оверньский и сир де Куси участвовали в преследовании англичан, и потому их не стали отзывать немедленно. Однако графу Фландрскому послали просьбу и приглашение быть в городе Реймсе в назначенный день, а именно в день Всех Святых, который выпал на воскресенье.

Жители Гента были очень сильно расстроены смертью короля Франции, ибо хорошо чувствовали, что их ждут более суровые времена, учитывая, что у юного короля теперь будут другие советники. Ведь король Карл, доброй памяти, был очень хорошо расположен к фламандцам в ходе их войны, поскольку не питал большой любви к графу Фландрскому.

Теперь поговорим об англичанах, а затем вернемся к коронации юного короля Карла и постепенно расскажем, какие события случились с ним в пору его правления.

(Конец фрагмента)

Примечания

- [1] Перевод выполнен с издания: *Chroniques de J. Froissart*. Ed. G. Raynaud. Société de l'Histoire de France. Paris, 1894. Т. 9, р. 232–289 (далее = SHF).
- [2] Бертран дю Геклен (1320–1380), бретонский рыцарь, коннетабль Франции с 1370 г.
- [3] В апреле 1380 г. англичанам удалось захватить замки Шалье и Шатонёф-Рандон в Оверни (департ. Лозер, округ Манда). Поэтому в июне 1380 г. Бертран дю Геклен вместе с герцогом Жаном Беррийским и тремя сотнями латников приступил к осаде Шалье, который сдался ему в следующем
- месяце. Затем коннетабль осадил Шатонёф-Рандон, но уже вскоре был сражён смертельным недугом.
- [4] Ныне Ле-Пюи-ан-Велз (департ. Верхняя Луара).
- [5] Дю Геклен скончался в пятницу, 13 июля 1380 г.
- [6] Ангерран VII, барон де Куси (1339–1397), сын Ангеррана VI, барона де Куси (ум. 1346), и Екатерины Австрийской (ум. 1349).
- [7] Оливье V де Клиссон (1336–1407), сын Оливье IV де Клиссона и Жанны де Бельвиль. До 1370 г. он сражался на стороне англичан и герцога Бретонского Жана IV де Монфора. Затем перешел на сторону Карла V Французского. В 1380 г., после смерти Бертрана дю Геклена, стал коннетаблем Франции и исполнял эту должность до 1392 г.
- [8] Грамота, в которой сообщается о пожаловании Мортана Ангеррану VII де Куси, датирована 27 сентября 1380 года (SHF, t. 9, р. XCVII).
- [9] Английский гарнизон Шатонёф-де-Рандона капитулировал 14 июля 1380 г.
- [10] Шалюс и Вантадур — замки в Лимузене (департ. Верхняя Вьнна).
- [11] Томас Вудсток (1355–1397), младший сын короля Эдуарда III Английского и Филиппы д'Эно. В 1377 г. был посвящен в рыцари и получил титул графа Бэкингема. Позднее, примерно в 1385 г., стал герцогом Глостера. Состоял в браке с Элеонорой Боэн. В 1388 г. возглавил мятеж английской знати против своего племянника, короля Ричарда II, и сумел значительно ослабить его власть. Однако в итоге Томас Вудсток был арестован и убит в темнице, вероятно, по приказу короля.
- [12] В ответ на просьбы герцога Бретонского Жана IV де Монфора, английское правительство решило оказать ему военную помощь против французов и мятежных бретонцев. В июле 1380 г. Томас Вудсток высадился с войском в Кале. Беспрепятственно проследовав через королевство Французское, он прибыл в Бретань и осадил город Нант в ноябре 1380 г. Однако собственных сил англичан для осады было не достаточно, а герцог Бретонский уже успел помириться с новым королем Франции, Карлом VI. Поэтому Томас Вудсток был вынужден вернуться в Англию без каких-либо важных результатов.
- [13] Т.е. с герцогом Бретонским Жаном IV де Монфором.
- [14] Людовик I (1339–1384), второй сын короля Иоанна II Доброго и Бонны Люксембургской; герцог Анжуйский с 1360 г., родоначальник анжуйской ветви династии Валуа.
- [15] Жан III де Бюэй, советник и шамбеллан герцога Людовика Анжуйского. Умер не позднее 1390 г.
- [16] Филипп Храбрый (1342–1404), четвёртый сын короля Иоанна II Доброго и Бонны Люксембургской; герцог Бургундский с 1363 г., родоначальник бургундской ветви династии Валуа.
- [17] Людовик II Добрый (1337–1410), герцог Бурбонский, сын Пьера I, герцога Бурбонского, и Изабеллы де Валуа, сестры французского короля Филиппа VI.
- [18] Жан I (1346–1390), герцог Лотарингский, сын Рауля, герцога Лотарингского, погибшего в битве при Креси (1346), и Марии, дочери графа Ги I де Блуа.
- [19] Роберт I (1344–1411), герцог Барский, сын Генриха IV, графа Барского. Наследовал своему старшему брату Эдуарду, графу Барскому, в 1352 г. В 1364 г. женился на Марии де Валуа, дочери короля Иоанна II Французского и Бонны Люксембургской.
- [20] Жан д'Артуа (1321–1387), сын Робера III д'Артуа и Жанны де Валуа. В 1352 г. был произведён в графы Э. В том же году женился на Изабелле де Мелён, дочери Жана I де Мелёна, графа Танкарвильского.
- [21] Карл II Злой (1332–1387), король Наварры с 1349 г., граф Эврё в 1349–1378 гг. Сын Филиппа д'Эврё и Жанны Наваррской, дочери короля Людовика X Французского.

- [22] Карл IV Люксембургский (1316–1378), король Чехии и Германии с 1346 г., император Священной Римской империи с 1355 г.
- [23] Карл VI Безумный (1368–1422), старший сын Карла V Мудрого, король Франции с 1380 г.
- [24] Людовик (1372–1407), младший сын Карла V Мудрого, герцог Туреньский с 1386 г., герцог Орлеанский с 1392 г.
- [25] У короля Карла V было семь дочерей, но все они умерли в детском возрасте. Так, последняя из них, Катерина, прожила только десять лет (1378–1388).
- [26] Фруассар имеет в виду войну, которая с 1379 г. шла во Фландрии между графом Людовиком II Мальским и его мятежными подданными.
- [27] В 1382 г. король Ричард II Английский женился на Анне Богемской (1366–1394), дочери Карла IV Люксембургского, императора Священной Римской империи.
- [28] Карл V Мудрый скончался 16 сентября 1380 г.
- [29] Т.е. 1 ноября 1380 г. В действительности коронация состоялась двумя днями позднее, 3 ноября.

УДК

В. С. Черепенчук

кандидат исторических наук, доцент

Российского государственного гидрометеорологического университета

**РОССИЯ В НАЧАЛЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ:
МЕТАМОРФОЗЫ ОЦЕНОК В ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ***

Copyright © 2015, В. С. Черепенчук

Статья посвящена изменениям оценок и мнений в российской периодической печати 1914–1915 годов. В это время страна принимает участие в Первой мировой войне. После первых побед военные действия принимают затяжной характер и на смену победной эйфории приходит трезвость оценок и признание некоторых ошибок. На примере наиболее популярных изданий рассматривается процесс изменения общественного мнения и точек зрения политиков и журналистов

Ключевые слова: Газеты, политика, оценки, цензура, Первая мировая война, изменения.

V. S. Cherepenchuk

Russia at the beginning of the First World War: metamorphosis of estimates in the press

The article is devoted to changes in the estimates and opinions of Russian periodicals in 1914–1915. At this time the country takes part in the First World War. After the first victories the military actions are taking protracted character and the euphoria is changing to the recognition of some errors. Through the materials of the most popular newspapers is presenting the process of changing public opinion and the views of politicians and journalists.

Keywords: Newspapers, policy, evaluations, censorship, First World War, changes.

Любое крупное событие находит отражение на страницах газет. Даже принимая во внимание возможную политическую ангажированность многих печатных органов (эта особенность проявляется как в современном обществе, так и на страницах газет начала XX столетия), нужно признать, что изучение периодической печати в рамках рассмотрения той или иной проблемы истории может иметь огромное значение. Конечно, нужно учитывать и такие моменты, как плохая сохранность части газетных фондов России, целенаправленное уничтожение образцов (например, «белогвардейской» печати после победы большевиков в Гражданской войне). Но в целом газетные фонды крупных городов России (в частности, речь идет о Российской Национальной библиотеке Санкт-Петербурга) позволяют создать достаточно целостную картину — особенно когда речь идет о столь глобальных событиях, как революция 1917 года, Первая мировая или Гражданская война.

Начиная с лета 1914 года большинство военных операций и событий, прямо или косвенно связанных с происходящим на фронте, было представлено на газетных полосах. Конечно, основную массу изданий представляли газеты, более или менее соответствовавшие правительственной линии — несмотря на продекларированную Манифестом 17 октября 1905 года свободу слова, жесткая критика верховного командования или откровенные

сомнения в «победных» перспективах России могли быть чреваты закрытием издания.

Но все же даже в таких условиях можно выделить несколько основных тенденций: ура-патриотические призывы первых дней войны сменяются более или менее осторожным анализом событий на фронте, отчеты о «невероятном единении» богатых и бедных, революционеров и чиновников уступают место признанию, что патриотический накал все же не может замаскировать имеющиеся экономические и политические проблемы. В то же время периодическая печать на протяжении всей войны продолжает выполнять одну из своих функций — не просто информирование населения о происходящем, но и формирование общественного мнения.

Проиллюстрируем сказанное, привлекая статьи из наиболее массовых и популярных российских газет 1914–1915 годов. Именно в этот период на страницах периодической печати размещаются наиболее показательные заметки: патриотический подъем и единение «всех слоев» не могут замаскировать проблем со снабжением солдат на фронте, эйфория по случаю взятия Перемышля сменяется унынием в связи с началом «Великого отступления»...

Итак, «Московские ведомости», представлявшие проправительственную точку зрения, в последние мирные дни писали:

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №13-04-00177 «Историческая память о “Великой войне” 1914–1918 гг. в русской словесности, художественной и духовной культуре».

«Видит Бог, вся Россия во главе со своим Государным Вождем стояла против войны и готова была пойти на самые крайние меры, чтобы способствовать укреплению мира. Но существует граница, за пределами которой невозможны мирные переговоры, и меч должен быть обнажен. Австрия и Германия перешли эту границу, и дипломатам волей-неволей приходится отойти на задний план, чтобы дать место вооруженным силам, явившимся для кровавого разрешения затянувшегося спора.

В полном единомыслии русское общество готовится встретить роковой момент. Смолкли партийные раздоры, и вчерашние ярые противники готовы по-братски протянуть руку друг другу, готовы идти одним путем в эти полные тревоги, грозные дни. Никто у нас не закрывает глаз на выдающуюся серьезность переживаемой нами поры, все прекрасно понимают, каких гигантских жертв требует надвигающаяся война и какими жуткими неожиданными потрясениями грозит она нашей родине. <...> Хорошее это сознание, что после кошмарных революционных лет мы в одно утро проснулись только простыми русскими людьми, болеющими общей скорбью за нашу святую мать Россию, которой грозил, которую оскорблял внешний враг, исполненный надменной гордыни» [6]

После начала войны газета продолжила публиковать материалы, разыгрывавшие карты славянского единства, «величия войны», верности россиян престолу («русские пойдут туда, куда поведет их Самодержавный Вождь России»), мирных устремлений России, которым не дала осуществиться агрессивная политика врагов:

«И германская печать, несомненно, по указанию руководителей политики, восстанавливала германское общественное мнение против России, доказывая, что вмешательство ее в австро-сербский конфликт вызвано незаконным стремлением захватить протекторат над славянскими народами южной Европы, а следовательно в покушении на Австрию, члена тройной лиги. Такое обвинение было необходимо, чтобы доказывать Франции и Англии, что Россия в сущности стремится к той же цели, к какой она стремилась до Крымской войны и против которой в то время эти державы так восставали, что вели даже войну против России.

Эти коварные попытки успеха не имели. И в Париже, и в Лондоне хорошо знают, что не мысль ограждения Европы от русской опасности руководит германской политикой, а желание посеять недоверие между державами тройственного согласия, чтобы тем легче добиться главной цели — порабощения Европы под германскую гегемонию. Австро-сербская война была только предлогом. Она вызвана не жадной мести за убийство эрцгерцога Франца-Фердинанда, а необходимостью поражения южного славянства для ослабления России. <...> Настал решительный час. Пулю, выпущенную из ружья, никто не задержит. Первый выстрел, который по-

следует на русско-германской границе, будет началом борьбы, которая затмит своим величием европейские войны прежних времен и может оказаться роковой для многих европейских государств. Это будет крушение не политической системы, а крушение государств, потому что раны, нанесенные этой войной, можно будет залечить только после многих десятков лет, и разоренные, обнищавшие народы будут клясть виновника этой ужасной борьбы из века в век. В Германии к этим проклятиям будущих поколений относятся хладнокровно, в своем высокомерии немцы не допускают даже мысли, что военное счастье может повернуться к ним спиной. <...> Бог правду любит. Он видит, что Россия не искала войны, что она желала дать народу возможность мирно заниматься своими делами, но этому мешает завистливый и полный гордыни враг. Пусть Бог нас и судит. Русские умеют не только умирать, но и побеждать, и пойдут туда, куда поведет их Самодержавный Вождь России... Где дело касается вопроса о национальной самостоятельности, народ поднимается, как один человек» [11]

«Правительственный вестник», выразивший «официальную» точку зрения и по своему стилю изложения схожий с «Московскими ведомостями», 20 июля (2 августа) проинформировал читателей о проведенном в царской резиденции «молебствии о ниспослании победы русскому оружию»:

«От двора Его Императорского Величества объявляется: господам статс-дамам, камер-фрейлинам, гофмейстерам, фрейлинам, господам придворным и прочим кавалерам и всем особам, имеющим проезд ко двору.

Его Императорское Величество Высочайше повелеть соизволил: 20-го сего июля иметь проезд к молебствию о ниспослании русскому оружию победы над врагом в Зимний Его Императорского Величества Дворец, в 3 ½ часа дня, вышеписанным особам, а также гвардии, армии и флота генералам, адмиралам, штаб- и обер-офицерам».

Интересно, что в этом же номере и на этой же полосе помещена заметка с сообщением:

«на основании статьи 91 Высочайше утвержденного 16-го июля 1914 года положения о полевом управлении войск в военное время. Его Императорское Высочество Августейший Главнокомандующий (Великий князь Николай Николаевич) приказал закрыть газету «Речь» [22].

Действительно, кадетская «Речь», не одобрявшая вступления России в войну и размещавшая материалы, которые шли вразрез с громкими заявлениями проправительственных изданий, в тот момент вызывала изрядное раздражение как самого императора, так и его родственников и царедворцев, занимавших высокие командные посты. Правда, через два дня издание газеты было возобновлено и с этого момента она уже поддерживала практиче-

ски все начинания политического и военного руководства. Так, возрожденная газета, как и многие другие издания, привела текст обращения, с которым император обратился к присутствовавшим в Зимнего дворца после молебна:

«С спокойствием и достоинством встретила наша великая матушка-Русь известие об объявлении нам войны. Убежден, что с таким же чувством спокойствия мы доведем войну, какая бы она ни была, до конца.

Я здесь торжественно заявляю, что не заключу мира до тех пор, пока последний неприятельский воин не уйдет с земли Нашей...» [1]

Во многих источниках и исследованиях уделялось внимание резко возросшей в начале войны нетерпимости к «иностранцам» и «иноверцам» — в первую очередь, конечно, к немцам. Газеты, подобные «Руси православной», которая и в мирное время отличалась крайне негативным отношением ко всему «неправославному», подчеркивали, что война идет в первую очередь ради защиты братьев по вере:

«ныне Россия нежданно вовлечена в брань с врагами. Предстоит защищать не только братий наших по вере, но и постоять за славу нашего Царя, за честь и величие Родины. Воины русские. Грядите с Богом на поле брани. Да увенчает Господь оружие ваше победою. Явите врагам нашим воинскую доблесть, искони присущую русскому воину» [18].

Такие издания через несколько месяцев будут активно продвигать идею о «надзоре над иностранцами», «выдворении», «наказании» и примут участие в разворачивавшейся шпионской истерии.

Другие газеты, также отличавшиеся лояльностью и преданностью властям, но не столь радикальные, напротив, обращали внимание на то, что не национальная принадлежность, а нечто другое делает человека патриотом — пусть даже и чужого ему «по рождению» государства. Например, «Новое время», издававшееся товариществом А. С. Суворина и от умеренно-либеральных воззрений перешедшее кверноподданническим, летом 1914 года размещало вполне лояльные к «иностранцам» материалы, подробно разбирая причины войны и рассказывая об удивительной способности русского народа консолидироваться перед лицом опасности:

«Стихия русской жизни и главным образом живой носитель безгранично широкого русского духа — наш чудный, неистощимо богатый язык — преэплавляет в течение нескольких поколений, а иногда даже и нескольких лет, в самых пламенных русских патриотов людей с чуждыми русскому слуху именами. Даль, <...> Дельвиг, <...> Барклай-де-Толли — и сколько еще таких имен можно привести! — навсегда останутся бессмертными памятниками таких культурно-национальных перевоплощений. <...>. Казалось бы, в минуту внешней опасности должна

неизмеримо возрастать инстинктивная подозрительность ко всякому иноплеменному элементу. В действительности же наблюдается как раз обратная картина: в общем порыве любви к России и любящей тревоге за нее угасает всякая неприязнь и отчуждение. Все связаны одним чувством!» [23]

В патриотическом порыве отдельные сотрудники «Нового времени» публиковали материалы из разряда «было бы смешно, когда бы не было так грустно»: например, М. Меньшиков в статье «Должны победить» уверяет, что война может стать едва ли не аналогом оздоровительного санатория для «ослабленных организмов»:

«Конечно, война прежде всего тяжкий труд, но труд здоровый, в который человек быстро втягивается. Для молодых людей солдатского возраста пройти ежедневно десять — двадцать верст — вещь вполне посильная. А все эти привалы, обеды в чистом поле, дневки, ночевки в лагере, костры, караулы, разведки, постоянная готовность к бою — разве все это не сплетается в узорную ткань ощущений необычайных, обвеянных красотой, невместимой ни в какое воображение? Замечательный факт, удостоверенный в каждой войне. Не совсем здоровые люди, идущие на войну, чудесным образом здороваются. Они невольно тренируются, сбавляют вес, загорают, закаляются, приобретают омоложенные кислородом воздуха легкие, более энергичное сердце, более упругую мускулатуру. <...> Война — или развенчивание, или коронование народное. Выберем же последнее! Народу русскому после недавних неудачных или сомнительных войн необходимо победить, дабы вернуть как будто утраченное обаяние среди соседей. Необходимо победить, чтобы вернуть поколебленное уважение к самому себе» [10]

Первые военные операции, без сомнения, вдохновили как рядовых солдат, так и командование, и руководство государства. В периодической печати появляются заметки о том, как радостно встречают русских воинов на территориях, еще недавно занятых германскими и австро-венгерскими войсками. Например, «Вестник войны» анализирует перспективы наступления в Моравии и Чехии, опираясь на сведения о реакции мирного населения на появление наших войск:

«На австрийском театре войны наступление русских войск продолжается с удивительной быстротой и успешностью... русская кавалерия появилась уже на перевале Карпатских гор.

И вместе с тем, известия, получаемые из Галиции и Буковины, констатируют, что во многих местностях этих «неприятельских» стран наши войска встречаются населением далеко не враждебно, а в некоторых — даже радостно. Эта, так сказать, политическая сторона наших военных успехов чрезвычайно знаменательна. <...> И если в Галиции наши войска теперь чувствуют себя почти «среди своих», то как же они будут себя чувствовать в Моравии, например, или в Чехии?» [25]

Многие операции осени 1914- начала 1915 года были связаны с необходимостью расположить русские войска наиболее выгодно в свете перспектив осады Перемышля (Пржемышля). Осада Перемышля, считающаяся крупнейшей за все время Первой мировой войны, началась в сентябре 1914 года. Но часть газетных заметок дает понять, что как политики и журналисты, так и многие военачальники тогда еще не отдавали себе отчета, насколько сложной окажется осада города-крепости и сколько сил для достижения результата придется приложить. Например, ежедневная вечерняя газета «Вестник войны» писала:

«Если наши войска успеют догнать их (имеются в виду австрийские части) до переправы через Сан, то решится не только их участь, но и участь тех крепостей, куда австрийцы направятся. Если же, паче чаяния, им удастся благополучно выбраться, то нашим войскам придется немного поработать под Пржемышлем и Краковом.

Что же касается западной Польши, то немцы, даже не ожидая нашего наступления, очищают позицию за позицией, так что нашим головным кавалерийским частям приходится только занимать опустошенные и покинутые немцами пункты. Единственно, что они еще удерживают за собой, это Калиш, который они укрепляют, так как хотят превратить его в негодный опорный пункт для Бреславля и Познани» [12].

Фраза «немного поработать над Пржемышлем и Краковом» явно говорит о недостатке информации, имевшейся на тот момент относительно масштабов предстоящей операции...

Большое внимание всегда уделялось потерям противника: «Новое время» после наступления в Галиции пишет:

«На востоке наши отряды подходят к Перемышлю. Быстрота движения исключает возможность выяснения австрийских потерь, достигающих колоссальных размеров. По полученным сведениям австрийцы потеряли убитыми и ранеными около 250 000 человек. Взято свыше 400 австрийских орудий и много знамен. <...> Германская помощь не спасла австрийцев от полного поражения и только увеличила общие итоги русской победы» [19]

Каждая успешная операция (если, конечно, ее подготовка и проведение не относились к разряду военной тайны) освещалась на страницах газет с многочисленными комментариями. В «Вестнике войны» в статье «Конец» подробно рассказывалось о разгроме трех австрийских армий на фронте Люблин — Томашов — Львов в конце августа 1914 года и бегстве остатков этих армий в направлении Перемышля (Пржемышля) и Кракова. Военные операции 28—30 августа 1914 года названы «великой победой русских войск»:

«При создавшемся положении, русское наступление может пойти по новым путям, ограничившись

заслоном против австрийских твердынь. Каковы эти пути — покажет будущее, а пока мы стоим перед грандиозной, небывалой в истории войны, новой русской победой. В полтора месяца русские воины расправились с миллионной немецкой армией и очистили себе дорогу к сердцу вражеской монархии. Вести с Юга о непрекращающемся наступлении сербов, сообщения из Франции о новых победах союзников, переход в наступление Бельгии — все это указывает, что началось то великое, что поставлено на знаменах союзников — уничтожение отвратительного австро-германского чудовища» [9]

«Правительственный вестник» 14 сентября 1914 года сообщает: «Руководство сражением к югу от Перемышля, которое длится уже 10 дней, находится в испытанных руках генерала Брусилова. Потери австрийцев, смешавших здесь полки всех корпусов, огромны» [20]

И в то же время в некоторых изданиях можно увидеть признание в нехватке информации, в трудностях, возникающих при попытке оценить значимость того или иного военного события. Так, в газете «Русское слово» в начале ноября 1914 года была размещена заметка «По местам боев» за подписью В. Обнинского:

«Мы мало знаем об осаде Пржемышля. Как самая крепость, так и блокирующая ее часть здешней армии остаются как-то вне общественного внимания, устремленного на другой фронт и уже предчувствующего иные перспективы; а, между тем, у Пржемышля происходили серьезные бои, штурмы и выступления осажденной австрийской армии, исчисляемой и сейчас в 30—40 тысяч человек. <...> В настоящее время (28. X) положение крепости становится критическим. Обойденная со всех сторон движущимися к Кракову войсками, она будет отрезана и от Карпат, почему сдача гарнизона или отчаянная вылазка его неминуемы.

Всякие атаки считаются чуть не праздниками: возможность пробежаться или проехаться, хотя бы и под убийственным огнем, вносит разнообразие в монотонную жизнь осаждающих и дает, кроме того, некоторое представление о состоянии осажденных. Состояние это, повидимому, нехорошо...» [15]

После сдачи Перемышля, последовавшей 23 марта 1915 года (к этому моменту масштабы этой военной операции были уже вполне ясны) общество охватила эйфория, явственно прослеживаемая и на страницах газет. В иллюстрированном приложении к «Новому времени» размещают фотографии германских военнопленных, которых ведут по Невскому проспекту мимо Гостиного двора и Публичной библиотеки [14]; «Утро России» взалеб рассказывает о «настроениях в обществе»:

«Тротуары запружены нарядною толпою.

И вдруг один из студентов-манифестантов, идущий впереди, подает товарищам какой-то секретный сигнал... Вспыхивает восторженное «ура», и часть

студентов стремглав бросается к тротуару и неожиданно поднимает на руки «кого-то в сером», скромно наблюдавшего до того времени среди другой публики...

Этот «кто-то в сером» — офицер нашей армии... <...>

— Господа, избавьте, я не был под Перемышлем... Я совсем с другого фронта... Я даже не в строю, господа... Я в штабе корпуса!

— Это для нас безразлично! Вы — русский офицер... Мы знаем только, что Перемышль взят русской армией и что победила Россия! Ура!» [4]

В «Русском слове» от 3 апреля 1915 года можно прочитать подробный рассказ о сдаче крепости с указанием количества взятых в плен «9 генералов, 3500 офицеров и 130000 нижних чинов»:

«...простым глазом стали видны ряды белых флагов на неприятельских фортах и укреплениях. Ликование, по словам очевидцев, было неописуемое, словно преждевременно настал Светлый праздник. Осаждающие, без различия чинов, поздравляли друг друга и целовались, как братья. Ясное весеннее солнышко делало этот исторический момент еще радостнее» [16]

Но постепенно в России начали осознавать, что даже после победоносного окончания войны (в котором большинство тогда не сомневалось) последует серьезный пересмотр территорий и границ в Европе. Поэтому на страницах многих газет начинают появляться аналитические материалы, посвященные возможным направлениям внешней политики — как в ближайшее время, так и в отдаленной перспективе. В апреле 1915 года «Русское слово» публикует статью «Скандинавия», в которой рассматривается необходимость налаживания отношений со Швецией — невзирая на все былые противоречия и конфликты:

«Теперешняя война вскрыла, между прочим, истину взаимоотношений России и Швеции. <...> Швеция для России никогда не была в полном смысле слова европой, т. е. европейской величиной, могущей быть нам полезной в культурном и экономическом смысле. <...> Если до сих пор Россия воевала почти исключительно за свою миссию на Востоке, теперь она бьется целиком за свое место на Западе. В этом смысле война эта является продолжением великого дела Петра... Как путь к Царьграду лежит через Варшаву, так путь в Лондон лежит через Стокгольм. (...) Говоря прямее, в Скандинавии мы должны застраховать нашу дружбу с Англией. <...> Если наш новый путь к Западу лежит через Скандинавию, во многом столь родственную нам, — пробил час подумать, как в корне изменить наши отношения с маленькой чрезвычайно честной, опрятной, способной, но подозрительной и самолюбивой соседкой» [24]

Взятие Перемышля оказало сильное влияние на настроение в обществе и действующей армии,

хотя время показало, что говорить об окончании войны было еще очень рано. В «Новом времени» 5 апреля 1915 года вышел материал «Заметки о войне»: автор достаточно подробно рассматривает ситуацию на фронтах и сообщает о явном желании вражеской коалиции завершить войну и, возможно, заключить сепаратный мир с Россией, хотя признает, что в стане противника бытует уверенность в победе над Россией в случае продолжения военных действий:

«Уже после падения Перемышля в Австро-Венгрии все более и более стали раздаваться голоса о безнадежности продолжения борьбы и о желании заключить сепаратный мир с Россией. <...> Однако, все эти более или менее вероятные слухи о настроениях в Австро-Венгрии еще не значат, что мир с нею может быть заключен в ближайшем будущем. Во-первых, этого всеми силами будут стараться не допустить германцы, которые не только влили в состав австрийской армии шесть своих корпусов, но еще приобрели несомненное влияние на высший командный состав этой армии. Кроме того, Россия вместе со свтими союзниками согласилась бы на заключение мира с Австрией только в том случае, если бы последняя не только пошла на уступки, которые ей будут предъявлены, но и предоставила бы свою территорию для беспрепятственного действия союзных войск против Германии. На это последнее в данную минуту Австрия, пожалуй, не согласится» [8].

В этой же газете на следующий день разместили объявление «Подарки воинам», которое дает достаточно четкое представление о том, в чем особенно остро нуждались солдаты на передовой — о далеко не блестящем, увы, снабжении русской армии в годы Первой мировой войны в мемуарах и исследованиях написано достаточно много:

Подарки для отсылки воинам на передовые позиции (белье холодное, сапоги, табак, мелочи, короткие полотенца, платки, портянки, сало для смазывания ног в маленьких баночках, мыло в виде яиц, нитки, иголки, пуговицы и английские булавки, почтовая бумага, конверты, карандаши, папиросы, чайные кружки, деревянные ложки, складные ножи, карманные электрические фонарики, кожаный товар, дратва и шилья для починки обуви, гармоники) принимаются в редакции газеты «Новое время»... [17]

В середине июля 1915 года начинается «Великое отступление». Тон газетных заметок несколько меняется. В «Правительственном вестнике» № 485 от 15 июля 1915 года размещен Высочайший указ Сенату от 10 июля — призвать на военную службу юношей 1896 года рождения (18 лет):

«Именным Высочайшим Указом, данным Правительствующему Сенату 10-го сего июля, Государь

Император Высочайше повелеть соизволил: для пополнения армии и флота призвать на действительную военную службу молодых людей, родившихся в 1896 году» [21].

«Маленькая газета» в отличие от многих более серьезных изданий достаточно откровенно и непредвзято информировала читателя о положении российской армии на фронте. В начале июля 1915 года она сообщает:

«неприятель, усилив свои войска в северной части Риго-Шавельского района, 1-го июля перешел в наступление от Газенпота в направлении к Гольдингену, а также на участке от Шрундена до Попелян. Наша конница и передовые части задерживают неприятеля на переправах через Виндаву и Венту и на других удобных позициях» [13]

На исходе первого года войны становится понятно, что война приобретает затяжной характер. Скорее всего именно осознанием этого факта продиктовано содержание приказа Николая II армии и флоту, опубликованного в «Правительственном вестнике» от 19 июля 1915 года:

«С гордостью и умилением взирает на вас все Отечество наше и с глубокой благодарностью к подвигам вашим относятся верные союзники России.

Несмотря, однако, на всю проявленную вами беспримерную доблесть, силы врага не сокрушены, и много усилий и упорства потребуется еще, чтобы вновь вернуть России блага мирной жизни. Да не сокрушаются сердца ваши и да не падет дух ваш перед предстоящими новыми испытаниями и новыми жертвами...» [3]

Но в любом случае заголовки и (большей частью) содержание газетных материалов должны были внушать уверенность в том, что все неудачи — временные. Достаточно характерны для того периода войны заголовки наподобие «Яростные атаки немцев не сломили твердыни русских богатырей» [26].

Снова поднимаются на щит идеи о «засилье немцев», о «шпионах», о необходимости высылки иностранных подданных: например, Государственная дума на заседании 3 августа обсуждала «немецких колонистов», слишком высокий процент лиц немецкого происхождения в органах власти и так далее. «Большинством голосов правых, центра и кадет решено учредить особую комиссию по борьбе с немецким засильем». [5] Статьи об этом размещаются под заголовками наподобие «День наболевшей правды»...

Несмотря на то, что в конце августа 1915 года ситуация складывалась неблагоприятно для русских армий, «Правительственный вестник», как официальный печатный орган, сообщает о неудачах очень аккуратно:

«На направлениях от Гродны к юго-востоку, на Скидель, и вдоль левого берега Немана, в районе

устья реки Росс, наши войска упорными боями 26-го августа сдерживали наступление противника, единственно с целью нанести противнику потери. Особенно настойчивые атаки последний ведет в районе Скидель. Мы продолжаем наш планообразный отход, временами переходя в контр-атаку...» [2]

По мере нарастания неудач на фронте в материалах газет увеличивается количество пробелов, возникавших в ходе цензурирования. Так, практически наполовину из белого поля состоят материалы «Заметки военного», «ПодВильной» в газете «Утро России» от 8 сентября 1915 года. То, что осталось, все же дает представление о сложности положения в прифронтовой полосе:

«С начала августа противник ведет упорные бои в районе Вильны, вводя все новые и новые силы в образованную здесь группу армий фельдмаршала Гинденбурга. К 10 августа ему удалось оттеснить наши войска на линию Евье-Мейшаголы, верстах в 20–25 к западу от Вильны, что непосредственно угрожало безопасности города. В Вильне началось массовое бегство жителей, замерла всякая торговля; железные дороги оказались не в состоянии справиться с внезапно нахлынувшим потоком беженцев и прекратили прием багажа.

Но скоро все успокоилось...» [7]

Такие «качели» — от ура-патриотизма к трезвому взгляду на вещи, от статей о единстве до предложений высылать «инородцев», от славословия до признания (пусть осторожного) ошибки командования — возникали в ходе войны не раз. В подтверждение высказанных в начале статьи тезисов еще раз обращаем внимание, что изучение российской периодической печати начала XX столетия в свете изучения политических и военных потрясений того времени представляется интересным и перспективным.

Литература

1. В Зимнем дворце // Речь. № 193 (2862), 1914
2. Война. От штаба верховного главнокомандующего // Правительственный вестник. № 190, 1915
3. Война. Приказ армии и флоту // Правительственный вестник. № 489, 1915
4. В Перемышле // Утро России. № 84, 1915
5. Государственная дума (заседание 3-го августа). День наболевшей правды // Маленькая газета. № 213, 1915
6. Единомышление // Московские ведомости. № 166, 1914
7. Заметки военного // Утро России. № 246, 1915
8. Заметки о войне // Новое время. № 14032, 1915
9. Конец // Вестник войны. № 9, 1914
10. Меньшиков М. Должны победить // Новое время. № 13797, 1914
11. Москва. 19 июля. Война объявлена // Московские ведомости. № 168, 1914
12. На нашем фронте // Вестник войны. № 6, 1914
13. На фронте Риго-Шавли неприятель переходил в наступление // Маленькая газета. № 180, 1915.

14. Новое время (иллюстрированное приложение). № 14031, 1915
15. Обнинский В. По местам боев. Под Пржемышлем // Русское слово. № 255, 1914
16. Около войны. Перемышль. Как сдалась крепость // Русское слово. № 75, 1915
17. Подарки воинам // Новое время. № 14033, 1915
18. Послание Св.Синода // Русь православная. № 68, 1914
19. Последние известия. Результаты наших успехов в Галиции // Новое время. № 13823, 1914
20. Последние известия // Правительственный вестник. № 237, 1914
21. Правительственный вестник. № 485, 1915
22. Санкт-Петербург // Правительственный вестник. № 160, 1914
23. Санкт-Петербург, 17 июля // Новое время. № 3774, 1914
24. Скандинавия // Русское слово. № 77, 1915
25. Среди «Своих» // Вестник войны. № 4, 1914
26. Яростные атаки немцев не сломили твердыни русских богатырей // Маленькая газета. № 200, 1915.

УДК

В. С. Черепенчук

кандидат исторических наук, доцент

Российского государственного гидрометеорологического университета

**«ПАТРИОТИЧЕСКИЙ ВОПРОС» В РОССИИ ВРЕМЕН ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ:
ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ***

Copyright © 2015, В. С. Черепенчук

Эта статья рассматривает важный период в истории России и мира. Основное внимание уделяется вопросу: что такое патриотизм? Консолидация политических сил для того, чтобы выиграть? Ненависть к врагу? Может быть, это милосердие и благотворительность по отношению к семьям военнослужащих? И какую роль играет религия? Автор исследует вопрос патриотизма в России во время Первой мировой войны. Основные источники информации — российские газеты 1914–1916 годов.

Ключевые слова: Первая мировая война, патриотизм, периодическая печать, политика, антигерманские настроения, единство.

V. S. Cherepenchuk

«Question of patriotism» in Russia at the time of World War I: the materials of the periodical press

This article reflects an important period of the history of Russia and the World. Major attention is paid to the question: what is patriotism? The consolidation of political forces in order to win? The hatred for the enemy? May be, is a charity towards the families of soldiers? And what role religion played? The author investigates question of patriotism in Russia at the time of World War I. The main sources of information — Russian newspapers of 1914–1916.

Keywords: World War I, patriotism, periodicals, policy, anti-German sentiment, unity.

Вопрос о том, что есть патриотизм и кого мы можем называть патриотом, ныне весьма популярен. Существует известное определение, согласно которому этот термин происходит от греческого «отечество», «соотечественник» и подразумевает некую совокупность принципов: гордость историей и культурой своей страны, готовность жертвовать своим комфортом и интересами ради блага родины, стремление защищать ее. Но в чем выражаются эти принципы? Разные политические течения и разные общественные организации предлагают свои варианты и в соответствии с ними оценивают те или иные события...

Активно обсуждался «патриотический» вопрос и во время Первой мировой войны. Что есть патриотизм? Каких поступков ждут от человека, истинно любящего свою родину и желающего ее защитить?

Конечно, столь глобальное событие, как Первая мировая война, оказало свое влияние на все без исключения стороны жизни. Перестройка экономики и промышленности, огромные фронтовые потери, угроза голода, «шпиономания»... И большинство изданий — исследования, мемуары, дневники — упоминают о колоссальном патриотическом подъеме, охватившем российское общество летом 1914 года.

Ярким выразителем настроений, имевших место к 1914 году, служит периодическая печать. Заметки, фельетоны, репортажи, выходявшие в том или ином

издании (напомним, что большинство газет представляли те или иные политические «платформы») создают наглядную картину того, какие рецепты предлагались для приближения к победе и снижения уровня напряженности в обществе и как понимали патриотизм представители различных слоев населения и разных политических течений.

Представим краткий обзор некоторых популярных изданий, наглядно представлявших те или иные характерные тенденции тех лет (орфография газетных заметок приведена в соответствие с современными правилами).

15 (28) июля, еще до объявления Германией войны Российской империи, Австро-Венгрия объявила войну Сербии. Вскоре «Московские ведомости», остававшиеся «катковскими», консервативными и размещавшие материалы в соответствии с пропагандой начала войны, напечатали на своих страницах призыв «К молитве и единодушию!» за подписью протоиерея И. Восторгова. Это текст речи на всенародном молебне на московской Красной площади, состоявшемся 18 июля 1914 года. Место было выбрано, как сейчас бы сказали, знаковое — памятник Минину и Пожарскому напоминал о подвиге народного ополчения начала XVII столетия. В тексте упор делается на идею православия, на образ России как носительницы истинно христианских ценностей и культуры:

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №13-04-00177 «Историческая память о «Великой войне» 1914–1918 гг. в русской словесности, художественной и духовной культуре».

«...разбойничий набег сделан на единоверную и единоплеменную, нами освобожденную Сербию; святому православию грозит опасность... решается вопрос: быть или не быть России великою державою, стоящей на страже правды, быть ей или не быть оплотом и достойною носительницей всеславянских надежд и упований, устоять ли на высоте мирового призвания православно-христианской славянской державы...»[7].

Как и многие другие издания, «Московские ведомости» обращают внимание на необходимость консолидации славянства, которую высветило начало войны, и пишут о том, что Россия как никогда готова принять на себя роль главы объединения:

«Уныния незаметно нигде — напротив, чувствуется какая-то особенная энергия и вера в светлое будущее... Во всяком случае России придется еще и еще раз взять на свои плечи всю тяжесть общеславянского дела... Если теперь ударил час решения спора между германством и славянами, то усть скорее развязывается или разрубается этот узел: мы ко всему готовы... Бывают войны, освященные свыше, и мы верим, что если Россия извлечет свой меч, то Бог поможет нам, ибо в споре мы правы» [11].

Страсти достигли апогея, когда Россия стала непосредственной участницей военного конфликта. Так, «Петербургская газета» разместила сразу несколько кратких очерков под общим заголовком «Как встретил Петербург объявление войны». Например, «На Невском пр.»:

«Невский пр. сразу превратился в движущееся море голов. <...> Вслух читали сообщение об объявлении войны. Толпа с напряженным вниманием слушала сообщение. На углах главных улиц некоторые из толпы взбирались на фонарные столбы и оттуда произносили патриотические речи». «Манифестация у Зимнего дворца»: «В толпе несли портрет Высочайшей Особы, русские флаги и плакаты с различными надписями... Около Александровской колонны толпа остановилась. Став на коленях, грандиозная толпа пела гимн, заполнив всю площадь». «У германского посольства»: «Направляясь к посольству, толпа криками выражала свой протест и негодование по адресу немцев. Наперерез толпе двинулись чины полиции, которые и не допустили ее к посольству...» «Манифестанты требуют снятия статуй с Германского посольства»: «Громадная толпа манифестантов намеревалась отправиться к германскому посольству, чтобы снять с посольского дома статуи. Толпа была остановлена оратором, который убедил манифестантов не делать этого, а обратиться к правительству с просьбой изъять Петербург от этих безобразных статуй». «Манифестанты на автомобилях»: «По Невскому пр., в 12 час. ночи проехало до 10 автомобилей. Стоявшие в них мужчины и женщины обращались к публике со словами: «Ура! Долой немцев из русских предприятий! Долой германские товары!» Многотысячным хором отвечает народ» [5].

В последних заметках из приведенного блока уже явственно сквозит яростная «антигерманская» агитация, которая в первые же месяцы войны становится привычной в России. Объектом ненависти становятся не только представители вражеских войск, но и вполне мирные немцы, австрийцы и другие выходцы из «центральных держав», проживавшие в России и подчас давно имевшие российское подданство. Забегая вперед, скажем, что статуи (масивные «кони с водничими») с крыши германского посольства на Исаакиевской площади все же были впоследствии сброшены и восстановлению не подлежали. В наше время все чаще раздаются голоса с предложениями вернуть зданию исторический облик...

Тогда же, в начале Первой мировой войны, острой критике подвергается супруга Николая II Александра Федоровна и распространяются слухи о ее «шпионаже» в пользу своей исторической родины. Приведенные примеры — свидетельство того, что для многих, увы, патриотизм являлся в первую очередь синонимом ненависти ко всему иностранному. Очень активно ведут себя издания крайне правой, националистической направленности: «За Россию!», «Голос Руси», «Русский стяг». Последняя в характерном для нее стиле обрушивается на «немецкую педагогическую систему», в том числе и на «главное немецкое укрепление» — Академию наук:

«К сожалению, приходится всюду наткнуться на иноземные, по преимуществу, немецкие окопы, рвы и бойницы, из которых нас преисправно обстреливали, побеждали и брали с нас всяческие дани. Это было в промышленности, в торговле, в банковском деле, в науке, в искусстве и т. д. Даже в область религиозную были внесены эти германские цитадели. На днях в Гос. Думе сделано было открытие, что насаждением в России сектантства (баптизм, штундизм, адвентизм и т. п.) распоряжался германский генеральный штаб. Вообще отравление психики русского человека входило в план надвигавшихся на востоке немцев с целью подготовки благодарной почвы для настоящего нашествия и физического истребления, или порабощения беспечных россиян. <...> Неужели не содрогнется сердце каждого русского, если они узнают, что и после войны главное немецкое укрепление — Российская академия наук — проолжает восхищаться Ягичами, Моменами, Оствальдами, Вундтами, Баллодами, Гарнаками и другими варварами в тогах ученых, призывающими громы и полины на нашу святую, многострадальную и многотерпеливую Русь! Да не будет этого! Мы не преминем засыпать устроенные для нас волчьи ямы немецкой лженауки, разрежем на мелкие куски германские провололочные заграждения к нашим отечественным духовным родникам...» [16]

Нужно отметить, что эта тенденция была популярна на всем протяжении войны. Особый накал антинемецкая истерия приобрела после первых поражений России на фронте.

Резко обострились и антисемитские настроения. Так, правый «Голос Руси» видел серьезную проблему в том, что в комитетах всероссийского земского союза (в частности, комитет всероссийского земского союза западного фронта) работало большое количество «лиц еврейского вероисповедания». В статье «К характеристике деятельности всероссийского земского союза» 07.09.1916 говорилось:

«Служебный персонал земского союза на три четверти создан уже во время войны, и, конечно, не может быть хорошо известен руководителям союза. По неизвестной случайности большая часть служащих оказалась евреями. <...> От наших военных властей не ускользнула странная организация всероссийского земского союза и ими было отдано распоряжение об удалении евреев, обслуживающих земскую организацию на фронте...» [8].

Схожую позицию занимало издание «За Россию!», проводившее параллели между национализмом и истинным патриотизмом, а также заявлявшее, что Россия воюет «За Россию», а не за возможность «осуществления прав мелких народностей»:

«В политической борьбе у нас привыкли не стесняться средствами; и вот, молодое русское национальное движение усердно и намеренно смешивают то с реакцией, то с бюрократизмом, то с деятельностью отдельных партий; не хотят признать только одного: русское национальное течение существует независимо и от правительства, и от русского космополитизма. Мы — русские националисты; вы — космополиты; «они» не с вами, но и не с нами. Это три отдельные силы. Вы, космополиты, сейчас, как общественное течение, сильнее нас, и все же будущее принадлежит не вам, а нам! <...> Неужели вы думаете, русский народ не понял еще, что вы — за отстаивание прав всякой национальной организации но только не русской? Русские общества вы травите и клеветаете на них. Думаете ли вы, что так продолжится бесконечно? Мы этого не думаем. Настанет час и русского равноправия!» [10]. «Недавно член Государственной Думы литовец Игас высказал в интервью с одним корреспондентом свое мнение о том, из-за чего воюет Россия. «Россия воюет за осуществление прав мелких народностей», — говорит депутат. Оказывается, при победе, одержанной над Германией, эти мелкие народности могут получить права, которых они никак не могли получить во время мира! Мы думаем, что в словах почтенного депутата скрывается недоразумение. <...> Есть более могущественный и великий принцип, за который мы воюем: мы воюем за Россию» [3].

Подобные тенденции приводили к погромам и прочим многочисленным проявлениям нетерпимости. Уже 22 июля (4 августа) 1914 года в газетах Москвы было размещено обращение «от главноначальствующего гор. Москвы» за подписью «свиты Его Величества генерал-майора Адрианова». В нем говорилось следующее:

«Переживаемые события высоко подняли патриотический дух населения Первопрестольной столицы. Естественно наряду с этим возбуждается чувство вражды против тех, кто дерзнул поднять меч на Святую Русь. Но мы должны помнить, что отражать нападение вооруженных сил неприятеля, по Державной Воле Царя, призвана наша доблестная, победоносная армия. Мирным же жителям, на долю которых не выпала высокая честь встать под знамена, надлежит... спокойно трудиться на пользу отечества. <...> А посему объявляю, что не должно быть допускаясь никакое насилие против иностранно-подданных, которые, в надежде на великодушие и справедливость русского народа, в среде его продолжают свои мирные занятия. <...> Поэтому также призываю и родителей и заступающих их место лиц сдерживать подчас неразумные порывы легко воспламеняющейся молодежи и не давать ей без надобности толпиться на улицах города, чем нарушается как общий порядок, так в частности и передвижение войсковых частей» [14].

На этой же полосе ниже размещались обращения от «и. д. Московского городского головы» и от «Московской Губернской Земской управы» с призывом жертвовать деньги и вещи «на помощь армии и флоту и семьям запасных» с указанием адресов пунктов сбора. Там же приглашаются лица, желающие «помочь личным трудом по изготовлению белья и перевязочных средств».

Но снизить антинемецкий настрой и перевести энтузиазм граждан в мирное русло удавалось далеко не всегда. В газете «Вечернее время» в первые же месяцы войны были представлены полученные редакцией письма, в которых читатели, в частности, предлагали жесткие меры по отношению к «инородцам»:

«Так называемое «Русское» общество всеобщая компания электричества» после объявления войны спешно убрало свои немецкие вывески делает попытки показать себя русской фирмой, жертвуя в пользу семей запасных жалкие крохи. Та фирма является филиальным отделением германской того же названия «Allgemeine Elektrische Gesellschaft» и почти все ее акции находятся в руках немецкого банка и немцев, Ратенау, Росса, Дейча... <...> Оставаясь в крупных центрах, немцы могут быть отличными шпионами, и тогда снисходительное отношение к ним будет стоить очень дорого. О жестокостях, которые совершали немцы над несчастными русскими путешественниками, никто не говорит. Мы не хотим платить тем же. Простая осторожность подсказывает, что необходимо выселить всех немцев в глухие местности, а чтобы они не могли и там вредить, поставить их под строгий надзор» [4].

В некоторых письмах также встречается предложение ввести в России «сухой закон», так как «зеленый змий» является «косвенным союзником наших врагов».

Вскоре лишение немцев, австрийцев, венгров земли и выселение значительного количества их с насиженных мест в ряде населенных пунктов было закреплено законодательно путем так называемых «ликвидационных законов». В газетах разъяснялись все тонкости процесса: так, «Речь» в номере от 11 января 1915 года в статье «К выселению германских и австрийских подданных» сообщала: «Петроградским градоначальником разъяснено участковой полиции, что при главах семей иностранных подданных, оставляемых особыми распоряжениями, подлежат оставлению жены и дети» [6]. Но нужно отметить, что многие российские политики и представители рядового населения не поддерживали введение этих актов, считая подобное законодательство насилием над законопослушными людьми, многие годы работавшими на благо России — ведь вся вина большинства из них заключалась только в их национальной принадлежности. Некоторые газеты — в том числе и проправительственно настроенные — скептически относились к проявлениям «ура-патриотизма»: «Утро России» в январе 1915 года в статье «Грустно ли?» рассматривала идеи бойкота немецких компаний и товаров, которые не только активно обсуждались, но и претворялись в жизнь. В связи с этим задавался вполне логичный вопрос: «началась экстренная организация новых фабрик с целью освобождения от немецких товаров. Мало ведь сказать: «бойкотируйте!» — а чем заменить товар, если он необходим?» [2]

Что же касается «незаметного патриотизма» — помощи раненым и обездоленным, благотворительных сборов, любых искренних проявлений обычных людей — он также не оставался без внимания. В газетах находилось место для описания подвигов людей, подчас вообще остававшихся безымянными. Так, иллюстрированное приложение к «Новому времени» от 4 апреля 1915 года разместило изображение некоей «медсестры С.», которая, перевязывая раненых под огнем противника, удостоилась даже одобрения врагов: ««Браво, ханум!» — кричали турки из своих окопов сестре С., смело выбежавшей из наших окопов и перевязывавшей раненых в 100 шагах от турецкой цепи» [12].

В чем же видели проявление истинного патриотизма большинство газет — монархических, кадетских, оппозиционных? В основном — в консолидации общества, в «отставлении в сторону» политических разногласий и объединении ради общего дела. В «Петербургской газете» разместили заметку «Патриотизм оппозиции. От руководителей к.д.партии»: «Наш первый долг — сохранить нашу страну единой и нераздельной и удержать за ней то положение в ряду мировых держав, которое оспаривается у нас врагами. Отложим же внутренние споры, не дадим врагу ни малейшего повода надеяться на разделяющие нас разногласия и будем твердо помнить, что теперь — первая и единственная задача наша поддержать борцов верой в правоту нашего дела...» [15].

Кадетская «Речь» в первые же дни войны призывает правительство «снять оковы» с общества для наилучшего сплочения все сил в предстоящих военных действиях:

«Дезорганизованность общества ужасающая... Но теперь не время плакаться. Так же, как в военное время, всякий «резервный батальон» развертывается в крупную боевую единицу, так же и теперь, всякая общественная ячейка, всякая организация, будь то не только земство, но даже самый с виду незначительный кооперативный союз, должны развернуться, напрячь все свои силы. Не будем говорить громких слов. Когда такие великие слова, как любовь к родине — становятся разменной монетой, они теряют свое жизненное значение. Еще Гоголь сказал, что злоупотребление великими словами превращает и в общие места, а общим местам никто не верит. Итак, будем стыдливее и целомудреннее. Вспомним об Иванах и Петрах. Они-то уже пошли под знамена, они же выбыли из строя нормальной жизни, оставив позади себя своих жен и матерей. <...> русское общество, не изменяя своим политическим взглядам, должно вместе с этими Иванами и Петрами нести великую тяготу, сделать все, чтобы организованно встретить грядущие события. Легко сказать... но как это воплотить?»

Здесь бесконечная ответственность правительства. Оно должно снять путы с русского общества, чтобы граждане русские, желающие прийти на помощь своему народу в тяжелую годину невзгоды, не были связаны по рукам и ногам, чтобы организаторские силы государства были пробуждены». (Д. Философов). [19]

Не оставили без внимания и роль интеллигенции: та же «Речь» разместила заметку за подписью «члена Гос. Думы А.Александрова» о том, что интеллигенция способна доказать свою политическую активность и о сплочении все слоев населения перед лицом опасности:

«Они (Речь идет о некоем собирательном образе — «Рыцари Нибелунговой верности, коварно напавшие на Россию») ошиблись и поверили глупой клевете о неспособности русской интеллигенции и народа проявить чувства пламенного патриотизма для защиты чести и достоинства России. Им казалось, что война для России есть начало ее разложения... они не только нас не запугали и не дезорганизовали, а своим подлым нападением они заставили Россию встрепенуться, они объединили ее от края до края и обратили ее в несокрушимую скалу» [13].

Не было забыто и низшее сословие: «Новое время» в апреле 1915 года в статье за подписью М. Курдюмова «Еще о деревне» выражало надежду, что военная опасность заставит Россию «очиститься от революционной смуты» как явления, чуждого здоровому духу простого русского народа:

«не по тому пути шли прежде, надо искать путь новый, — говорил мне и в Москве один рабочий,

из крестьян. — Мало победить, надо себя к победе приготовить. Идем мы сейчас освобождать мир от немцев, против пушки — с пушкой, против штыка — со штыком... <...> Надо, чтобы все народы в русскую правду поверили, надо разум свой найти, тогда и другим поможем и себя устроим. — У народа на войну глубоко философская точка зрения. Наряду с толками о кончине мира и о страшных знаменьях чувствуется твердая вера в великую миссию русской нации» [9].

Правда, иногда единство перед лицом военной опасности в газетах представлялось с долей иронии: так, «рупор» действующей власти — «Московские ведомости» — в фельетоне «Война! Война!» позволили себе немного пройти по представителям разных политических течений:

«Эс-Эр (вылезая из толпы).
Знать, вся Москва из монархистов.
Куда теперь мутить пойдешь?
Народ национален и неистов,
А нам цена настала — грош...
(слыша общее «ура», трусливо озирается и кричит со всеми):
— Ура! Ура!» [1].

«Новое время», всегда отличавшееся детальным разбором международной ситуации и сильно поправившее еще до начала Первой мировой войны, в 1914 году также выносит на первый план необходимость перед лицом опасности забыть о политических разногласиях. Как сказано в заметке за подписью «В. Розанов»:

«Что-то неопишное делается везде, что-то неопишное чувствуется в себе и вокруг. Какой-то прилив молодости: на улицах народ моложе стал, в поездах моложе... Все забыто, все отброшено, кроме единого помысла о надвинувшейся почти внезапно войне, и этот помысел слил огромные массы русских людей в одного человека... <...> слышится решительно везде одно великое, радующее слово: «будем все, как один, забудем все свои разделения и все домашние былые ссоры» [18].

Но в то же время страницы многих газет используются для сведения счетов с политическими противниками. «Новое время» в том же номере, в котором размещался приведенный выше материал В. Розанова (!), помещает ехидную заметку «Похождения Милюкова в Вене», в которой разъясняет «австрофильский» накал в материалах Милюкова, напечатанных в газете «Речь». «Новое время» рассказывает о том, как зимой 1912–13 года, «в самый разгар славяно-турецкой войны», Павел Милюков приехал в венскую редакцию газеты «Reichspost» —

«органа убитого в Сараеве австрийского престолонаследника Франца-Фердинанда, заклятого врага всего славянства, и главного виновника жестоких гонений на славян в Австрии. Там... Милюков развивал свои «идеи» о перспективах балканской войны. В конце разговора он сделал предложение, чтобы Австрия взяла себе все сербские и болгарские земли вместе с Солунью, и взамен этого согласилась бы на то, чтобы Россия получила проливы. <...> Немудрено, что точка зрения «Речи» совершенно совпадает с точкой зрения австрийских официозных газет...» [17].

В целом суворинское «Новое время» в 1914 году практически ничем не отличалось от любой «промонархически» настроенной газеты.

Как можно подытожить все вышесказанное? Большинство изданий в годы Первой мировой войны признавали острую необходимость консолидации политических сил, партий и сословий, считая это главным признаком патриотизма. Но слишком глубоким к тому времени оказался внутривнутриполитический кризис, и, несмотря на искреннее желание большинства россиян «спасти Отечество», война затянулась и впоследствии это стало одной из причин нового кровавого кризиса — революции.

Источники

1. Война! Война! // Московские ведомости. № 165, 1914.
2. Грустно ли? // Утро России. № 11, 1915.
3. За что же мы воюем? // За Россию! № 78, 1916
4. Из писем в редакцию // Вечернее время. № 846, 1914.
5. Как встретил Петербург объявление войны. Народные манифестации на улицах столицы // Петербургская газета. № 196, 1914.
6. К выселению германских и австрийских подданных // Речь. № 10, 1915.
7. К молитве и единодушию! // Московские ведомости. № 167, 1914.
8. К характеристике деятельности всероссийского земского союза // Голос Руси. № 891, 1916.
9. Курдюмов М. Еще о деревне // Новое время. № 14035, 1915.
10. Мы, вы и они // За Россию! № 78, 1916.
11. Необходимый отпор // Московские ведомости. № 165, 1914.
12. Новое время (илл. приложение). № 140314, 1915.
13. Они ошиблись // Речь. № 194 (2863), 1914.
14. От главноначальствующего гор. Москвы // Московские ведомости. № 169, 1914.
15. Патриотизм оппозиции. От руководителей к.д. партии // Петербургская газета. № 198, 1914.
16. Повсеместные окопы и крепости // Русский стяг. № 5, 1915.
17. Похождения Милюкова в Вене // Новое время. № 13775, 1914.
18. Розанов В. Вступаем в великую годину // Новое время. № 13775, 1914
19. Философов Д. Сплочение сил // Речь. № 192 (2861), 1914.

УДК 791.43

А. А. Синицын

кандидат исторических наук, доцент кафедры искусств и гуманитарных наук Русской христианской гуманитарной академии

**«РЕТРО-ИСТОРИЯ» В ХИППОВОМ ГЛЯНЦЕ,
ИЛИ СКРОМНОЕ ОБАЯНИЕ СОВЕТСКОГО UNDERGROUND'А
(КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ФИЛЬМУ «ДОМ СОЛНЦА»)¹**

Copyright © 2015, А. А. Синицын

Автором статьи изложены критические замечания к фильму И. Сукачева «Дом Солнца» (2010) относительно «ретро-истории» на тему «любви», «дружбы» и современной мифе о хиппи в СССР — эдаких «необыкновенных, красивых людях» нашего прошлого, какими их представляет режиссер картины. По мнению автора, фильм Сукачева больше говорит о его создателях и современной действительности, чем о реалиях собирательных 1970-х, являя собой квази-ретро квази-историю; как и всякий глянец, это картинка не взаправду, ретро-симулякр.

Ключевые слова: хиппи в СССР, «Дом Солнца», ретро, история 1970-х, неформалы, underground, рок-музыка, протест.

A. A. Sinitsyn

«A Retro-story» with a hippie lustre, or The Unassuming Charm of the Soviet Underground (critical remarks on the film «The House of the Sun»)

The author of the article makes critical remarks on I. Sukachev's «retro-story» told in the film «The House of the Sun» (2010) and on the director's vision of 'love', 'friendship' and of today's myth about hippies in the Soviet Union, which is about 'extraordinary, beautiful people» from our past. The author holds that the film is about its creators rather than about the realities of the generalized 1970s; it is a quasi-retro quasi-story, and like all lustre, this picture is not true, it is a retro-simulacrum.

Keywords: hippies in the Soviet Union, «The House of the Sun», retro, history of the 1970s, non-mainstream/hipsters, underground, rock music.

Стойте! Назад! Это подстава!
Фраза-призыв из к/ф «Дом Солнца».

Кинофильм «Дом Солнца»² — это показанная рок-музыкантом И. И. Сукачевым³ сказка о страсти и смерти, о беззаботных и беспринципных хиппи, нарочито привлекательной романтике протеста, с «элементами истории» недавнего советского прошлого. Как сказано в одной рекламе к фильму, «*Дух всеобщей любви и братства*, проникший в СССР через железный занавес в середине 70-х годов, поселился в сердцах и умах тогдашних двадцатилетних юношей и девушек, *раскрасив серую советскую действительность всеми цветами радуги*»⁴. В одном интервью режиссер фильма так определил общий пафос созданного им «Дома»: «Картину можно назвать *костюмной* — у нас же *ретроистория*, начало 70-х годов... Совсем *чуть-чуть о хиппи*, но в основном о любви. Это был очень короткий отрезок времени в нашей истории, но *очень симпатичный*. Тогда все только начиналось, и у нас в стране не было понятия «рок-музыка», никто не знал, что такое русский рок. А были такие *необыкновенные, красивые люди*»⁵.

В своем очерке я не ставлю задачу дать детальный анализ «Дома Солнца», не исследую историю и идеологию хиппи (и в частности, феномен хиппи

в СССР)⁶, но выскажу лишь некоторые критические замечания к содержанию фильма, в первую очередь, относительно «ретро-истории» на тему «любви», «дружбы» и современной мифе про «необыкновенных, красивых людей» нашего прошлого, какими их представляют авторы «Дома»⁷.

Если И. Сукачев и И. Охлобыстин действительно задумывали показать историю романтической любви (как сформулировал задачу режиссер), то, на мой взгляд, им это не удалось. «ДС» меньше всего произведение о любви (либо же о каком-то ином, «авторском», понимании эротики?). Вот краткая легенда «Дома», который построили рокеры Сукачев и Охлобыстин.

События происходят в Москве и на юге СССР, в Крыму, в эпоху, скажем так, «среднего застоя». Показаны несколько дней лета, которые изменили главную героиню фильма. Вчерашняя школьница Саша Сергеева (С. Иванова) увлечена неформалом по прозвищу Солнце (С. Рядинский); однако этот малахольный «лирический герой» всякий раз избегает героиню (таким способом создатели фильма, вероятно, пытаются передать загадочность хиппи). На протяжении всей картины Солнце произносит замысловатые фразы, изрекает псевдофилософские

гномы. Так, после сцены тусовки хиппи в поле, он уводит Сашу, прогуливается с ней по окраинным районам Москвы, поучая свою новую знакомую: «На самом деле нет никакого завтра... Потому что еще есть сегодня. Всегда есть сегодня». Затем герой прыгает на подножку проходящего мимо трамвая и уезжает, оставив молодую девушку одну в ночном городе. (Действительно, ведь герои фильма, друзья Солнца, поясняют, что никому не известно, когда он появится и исчезнет, Солнце — натура таинственная.)

Солнце старше Саши и умело играет чувствами наивной девицы, которая увлечена этим «необыкновенно красивым» человеком. Хиппарь спровоцировал ее на побег к Черному морю. И в Москве, и на юге герой постоянно скрывается от «дамы сердца»⁸, в итоге он приводит ее в экзотическую хижину в горах — свой легендарный «Дом восходящего Солнца». Хиппи совращает (похоже, определение уже ушедшей эпохи) девушку с психологией ребенка, ничуть не беспокоясь о ней и ее судьбе (ведь для него ясно, что «нет никакого завтра, всегда есть сегодня»). А восторженная героиня произносит: «Я нашла, где живет Солнце — в моем сердце». Приторно-сентиментальная фраза, впрочем, как и большая часть текстов этого фильма.

Надуманно выглядят сцены и ситуации, в которых представлены герои «Дома» — с самого начала, в эпизоде с мячиком, когда пред счастливой абитуриенткой Сашей впервые является — «восходит» — Солнце — молодой человек в расклеванных джинсах, с «евангельским ликом» с многозначительной ухмылкой, все предвидящий⁹, говорящий сплошь загадками, и вплоть до кульминационной сцены с шабашем неформалов-циркачей на черноморском побережье, где принимают участие фокусники, факиры, акробаты, музыканты и прочий «цирковой» люд — эдакий underground'ский «съезд» хиппарей и бродячих артистов всех мастей со всего Советского Союза (и откуда только они взялись тогда в СССР?). Затем действие фильма переносится в московскую клинику, где главный герой умирает на операционном столе к недовольству сотрудника КГБ — человека с неприятным лицом, эдакого злодея в строгом костюме, который всю дорогу преследовал, искал, и, наконец, нашел солнцеликого неформала.

Остановлюсь на том, можно ли считать этот фильм ретро-историей, как определяет режиссер. В каком ракурсе охлобыстинско-сукачевский «Дом» воспроизводит прошлое? В эпизодах присутствуют будто бы реальные лица того времени — Владимир Высоцкий, который курит в окне в квартире на Марксистской, молодой Андрей Макаревич с другими «машинистами» на сцене районного клуба, герои говорят на кухне о Бродском, судят об «Удачном приобретении», в столичном кинотеатре крутят «Генералов песчаных карьеров», показаны и другие

реалии конца 1960-х — начала 1980-х годов; представлен антураж той эпохи: детвора в пионерских галстуках, кумачовые знамена на зданиях и прочая советская символика, «Волги» и маршрутные автобусы старых моделей, отечественное мороженное за 19 копеек «с розочкой», автоматы с газированной водой и игровые автоматы, уличные телефонные будки и проч. Всё это так, но всё это частности, антураж. Мелкие детали, равно как и указание в финале фильма на реальных прототипов главных героев, цель которых — убедить зрителя в «документальности» картины, что перед ним *будто бы* ретро-история¹⁰. И это лишь художественный прием, цель которого, как я понимаю, — придать сказке о прошлом мнимую правдоподобность, дабы зрители поверили в легенду, сшитую из разноцветных лоскутков. Авторы ставили задачу изобразить мир, когда «все только начиналось»: все это случилось *во время оно*, в ту далекую пору, «когда мы навсегда уходили из дома»¹¹. Однако во всем кинотексте И. Сукачева просматривается *нынешняя* действительность. На мой взгляд, весь *исторический фон* фильма однобок и фальшив.

В «ДС» присутствуют привлекательные моменты: яркие краски южного лета, море, небо, красочные одежды героев¹²; но все это — фон, чисто внешние, зрелищные моменты. По сути же фильм является спекулятивно-манипулятивной звуковой картинкой: спекуляция на тему исторического прошлого и пример умелой манипуляции сознанием современного зрителя. И я ставлю главный вопрос: о назначении такой подачи материала. Постановщик создавал, что может оказаться не просто «смотрибельным», но «спросовым» для нынешней публики (главным образом, юной) и рассчитывал, чем можно «зацепить» российского зрителя. И здесь создатели «Дома», похоже, не прогадали¹³.

Картина действительно кажется светлой, «солнечной», разноцветной; яркими красками высвечены 70-е годы (разумеется, условно семидесятые) прошлого века. Но эти цветные картинки шиты суровыми серыми нитками: создатели «ДС» отнюдь не симпатизируют этому времени *in toto*. Что касается ретроспекции фильма, то она выражается в том, как представлен дух эпохи. Яркий миф о симпатичных героях, о молодых красивых людях, «борцах» за любовь и (конечно, как же иначе?) за всеобщую свободу, свободу *per se*. И здесь исторический фон принципиально важен, ибо нужен образ противника, врага не только пестрых неформалов, и таковым изображен «кондовый совок» со всеми его немислимыми изъянами.

Именно этот «историко-романтический» привкус картины показан утрированно лживо: образование продажное и поступить в университет можно только по блату (отец Саши «похлопотал» за свою дочь), придурковатость и мздоимство милиционеров (всех! — и в столице, и в провинции, а на юге), двуличие и опасность «кэгэбэшников», номенклатурщиков-партработников (и отца Саши — «не послед-

него человека», «цэкиста», и козлобородого лектора [И. Охлобыстин], приглашенного в районный клуб, чтобы прочитать молодежи политпропагандистскую лекцию перед концертом «Удачного приобретения»), директора клуба, грудь которого увешена орденскими планками и который, трусливо озираясь, принимает от юного музыканта сиреневый четвертной, чтобы закрыть глаза на отсутствие разрешения на выступление неизвестного музыкального коллектива, каким-то образом оказавшегося в клубе вместо предполагавшегося ВИА, etc. Названный «жених» героини, молодой студент Вадим — тип карьериста-приспособленца («будущее советской дипломатии», как называет его отец Саши), наглость и тупость военнослужащих: дембели-пограничники, сущие дебилы с круглыми сытыми рожами — эти «три богатыря», солдаты советской армии, типичные негодяи, которые появляются в трех эпизодах (!) и показаны как ненавистники длинноволосых неформалов — все это суть образы-изъяны советского строя *par excellence*. И сказочный сюжет о советской пионерке, дочке начальницы районной милиции — девочке лет 12-ти в кумачовом галстучке, которая известна на весь СССР как радио-диджей Баба-Беда. Она коллекционирует диковинные пластинки, превосходно разбирается в западной рок-музыке и вот уже несколько лет водит за нос всю крымскую милицию («Третий год ее ловят — поймать не могут»). Значит, лет с девяти лет (!) эта девочка крутит музыку для рок-фанатов Советского Союза на своей пиратской волне. Именно к ней приходят занять деньги Солнце и Саша/«Принцесса», чтобы выволить из заключения своих товарищей, дав взятку матери этой самой Бабы-Беды. Юная пионерка, всегда готовая помочь, тут же достает из банки купюры и выручает хиппи.

И этому уродливому, серому, Левиафану, отгородившемуся от цивилизованного мира железным занавесом, противостоят, как показывают авторы, *симпатичные разноцветные неформалы*. (Симпатичные, надо полагать, авторам «ДС» и которые должны, по их замыслу, вызвать симпатии у зрителей.)

Милиционеры ловят «асоциальных» хиппи, но не способны найти сходку, на которой (как показано в фильме) десятки, ежели не сотни, неформалов участвуют в ночном карнавале. Последние вовсе не таятся, они празднуют свободно, широко, шумно. Правоохранительные органы не в силах их отыскать, а освобожденные из-под ареста пограничники сразу оказались на берегу, подле хипповской сходки. Зачем здесь — в третий раз! — введены в действие дерзкие хулиганы-пограничники? Авторы показывают, что именно предприимчивый Малой¹⁴ (И. Стебунов) вспомнит про фотоаппарат (которого не было до того и не будет после), дабы снимать эту оргию хиппи и потом продавать фотографии для наживы членов «системы» (и кому нужны были бы в СССР такого рода картинки? Скорее, опять же, с намерением «загонять» фото-

графии интуристам). Высказав такое пожелание, Малой пойдет за придуманным фотоаппаратом, но так и не принесет его. Для чего (согласно замыслу создателей фильма) эта встреча с мстителями-пограничниками? Предполагаю, чтобы утвердить реальный образ врага хиппи — это защитники страны, типичные представители «совкового» строя. Противниками неформалов 1970-х в «ДС» представлены не гопники (единственный раз в фильме — эпизод на станции — герои вспоминают, что одного из знакомых, «сосистемников», убили столичные жулики¹⁵), но *все те*, кто причастен советской *системе*, кто ее олицетворяет. Не понимая, — но это в лучшем случае, — что нынешнее жулье от искусства «забывает» нашу историю, в том числе и историю складывания русского рока *в ту самую* советскую пору.

Таким образом, все структуры красноречивой системы, все персонажи, причастные к ней, показаны в «ДС» не только карикатурно, но выставлены уродливыми и порочными, чтобы вызвать у зрителя неприятие и отторжение. При этом серый и уродливый советский строй непременно следовало изобразить еще и жестоким. Это напоминает классические приемы в старых советских кинолентах о революционерах-героях, людях подвига, непреклонных идейных борцах против старого режима — «прогнившего царизма» — за светлое будущее человечества. Ситуация и здесь избирается сходная, да и приемы применяются подобные. Авторам «ДС» важно было ввести сцену насилия над героями, чтобы показать их не только идейными интеллектуалами-протестантами, но и непременно страсто-терпцами эпохи «застоя» (иначе не столь явной покажется аура героического). Для этого представлен вымышленный разгон выдуманной демонстрации неформалов, будто бы спровоцированной властями.

Малой (обращаясь к Солнцу и Саше, люкя): Ой, ребята, что сейчас будет, что будет! Во будет! Демонстрэйшн грандиозная будет!

Скелет: Злые люди из Серого Дома сами пришли и попросили «систему», типа демонстрэйшн, типа против войны во Вьетнаме. Ну, а чё, хиппарям не зашло, зато теперь по ящикам покажут...

В этой лживой (но зрелищной) сцене Сукачев показывает, как хиппи в расшитых и расписных одеждах с пацифистской символикой несут транспаранты с надписями «Love», «Мир и любовь», «Stop War Vietnam!», «Freedom» (*sic*: большинство лозунгов на английском языке). В их поведении и намерениях нет ничего антисоветского, напротив, демонстранты скандируют слова песни чилийского поэта С. Ортеги, популярной в СССР с середины 1970-х: «El pueblo unido jamás será vencido!» и выступают «против войны во Вьетнаме и за свободу Анжели Дэвис» (*NB!*)¹⁶. А служители власти в синих формах уже начищают своих лошадей и «кэргэ-бэшник» по рации отчитался: «Кольцо захлопнулось. Всё!». Рыжеволосая девушка из толпы прижимает

к груди куклу и смотрит, как демоны на конях с готом и свистом скажут «на убой» демонстрантов. И вот уже «смешались в кучу кони, люди»: милиция пешая и конная, солдаты ВВ, фигуры суровых стражей порядка в галстуках, миролюбивые хиппи и заслон в конце улицы из желто-голубого автобуса. В финале этого эпизода Солнце спасает Сашу от удара милицейской нагайки, оттолкнув ее в сторону. И под патетическую *coda* роковой композиции в людской давке, для многих из участников шествия, надо полагать, ставшей роковой, в кадре крупным планом лошадь милиционера копытом наступает на голову кукле, потерянной рыжеволосой демонстранткой (акцент, который должен оставить в сознании доверчивого и впечатлительного зрителя образ безжалостных душителей пацифистской, по сути, антиамериканской демонстрации). Авторы полторы минуты показывают эффектное зрелище кровавой расправы с демонстрантами: власть втаптывает свободу копытами лошадей в асфальт. Лихие джигиты советской милиции с нагайками, флаги, транспаранты, драка, кровь, насилие, жертвы, ужас. Ужас!.. Просто ужас, какая откровенная ложь!

«Реальные пиплы» (определение, взятое из «ДС») Малой и Скелет против желания не пошли вместе с товарищами демонстрировать солидарность («как в Америке!»), — восхищенно произносит один из героев-хиппи; двух других героев из этой хипповской кампании — Герды и Хуана — в трагический момент не оказалось рядом (о них в этом эпизоде вообще не говорится), а наивная девица Саша *вдруг* случилась «при деле»: утром она шла в библиотеку, чтобы сдать книжки и нечаянно повстречала своих новых знакомых из «системы». Два молодых парня, приятели Солнца, послушались его и не стали участвовать в «подставе» властей — выходит, что оба хиппаря оставили своих товарищей. Поведение этой пары будто бы объясняется тем, что Солнце — их вожак (*sic!*), а он велел им остаться на месте («За мной не ходить!» — строго произносит герой). Но и в другой сцене, на железнодорожной станции по дороге на юг, в момент, когда с главным героем случается очередной приступ (по этой причине Солнце с Сашей отстают от поезда), вся компания — Малой, Скелет, Герда с Хуаном и художник Кореец, бросили больного товарища и дружно кинулись к вагону, а ведь Солнце мог умереть в этот раз на станции (*sic!*).

Сцена кровавого побоища является центральным и кульминационным моментом произведения — акмэ этой хипповской драмы. Героиня переживает катарсис (изменение сознания через потрясение от ужасов, увиденных ею на улице). После этого и происходит ее «пробуждение», а следом и «повышение». За эпизодом побоища показан диалог главных героев в комнате у девушки.

Саша (обращаясь к Солнцу): Скажи, ну, как такое могло случиться в нашей стране, чтобы людей просто ни за что били? Мы же не Америка какая-ни-

будь. Мы же ничего плохого не хотели, мы просто за мир, за дружбу и против войны. Правда?...

Солнце: Кто *мы*?

Саша: Моя страна. (*Похоже, что это искренний ответ героини*).

Солнце: С чего ты взяла, что это *твоя* страна? Это *их* страна.

Саша: Кого *их*?

Солнце: Тех, которым *нет никакого дела до нас*. [...]

Саша: А где тогда моя страна?

Солнце: В тебе, в тебе самой и больше нигде.

В этот день при прощании Саша обращается к Солнцу: «Дай мне какую-нибудь кличку [...] Я тоже хочу быть хиппи». И герой, уходя, уже в подъезде, на лестнице, впервые называет ее «Принцессой». Вот так — через крещение нагайками — становятся протестантами. Что и говорить, драма впечатляет!

Совершенно неясен исход разгрома демонстрации московских неформалов: куда девались многочисленные жертвы с обеих сторон, которые в показанной давке были бы неизбежны? Каким образом при плотном оцеплении демонстрантов в принципе могли спастись Солнце и Принцесса? Почему, в таком случае, они, участвовавшие в драке, не были схвачены и упрятаны в каталажку? Почему они не были привлечены к суду за противостояние сотрудникам правоохранительных органов и не были наказаны наравне с другими хиппи-демонстрантами, которыми, как показано, был набит милицейский автобус? Как героям фильма удалось скрыться и остаться безнаказанными? — Все это не суть важно, все это не заботит создателей «ДС». Для них принципиально показать эффектную картинку, способную поразить зрителя.

Замечу о «наследниках эпохи 1905 года»: здесь, скорее уж, ретро из другой истории — не 70-х годов XX века, а с поправкой на 60–80 лет раньше (отсылка к рубежу XIX и XX столетий). Демонстранты оцеплены, в замедленной съемке показаны губители свободы, которые скачут на лошадях. (Удивительно, что у новых «эйзенштейнов» милиционеры и солдаты ВВ не рубят шашками манифестантов и не расстреливают из винтовок колонны мирных безобидных хиппарей).

И выходит легенда: с одной стороны, она о диких ужасах советского строя, а с другой, о духе всеобщего братства; и обе эти стороны лживы. Вот такая игра в «ретро-историю» со зрителем, где налицо умышленная аберрация сознания.

Серьезное возражение вызывает общий пафос, заложенный создателями в текст произведения: это скромное обаяние советского андеграунда. По словам Сукачева, фильм о времени, когда в стране появлялись первые рок-группы и складывалось понятие рок-музыка. Разумеется, как же иначе: протестантская этика хиппи и музыка протеста имеют

общие истоки. Однако о музыке, равно как и любви, в картине, цель которой представить эпоху, когда (по словам режиссера) «всё только начиналось», говорится совсем не много¹⁷: ни «Битлы», ни битломаны, ни «Roolling Stones», «Pink Floyd» и прочие западные музыкальные группы и вообще культовые темы, без которых культуру хиппи невозможно представить, в фильме не актуализированы.

Обозначен в ДС» еще один миф — это миф о религиозности хиппи. «Заслуженная абитуриентка» Герда носит с собой томик «Библии». «А ты что, читала “Библию”?», — спрашивает ее Саша. Для наивной советской девушки это кажется странным. Да и вольное поведение Герды и ее приятелей из «системы» с трудом можно согласовать с новозаветными заповедями. Но и Священное писание и вера — в фильме лишь фон, это не введено в контекст, авторы используют их для того, чтобы показать удивление главной героини Саши этой диковинке. Ни о какой «набожности» хиппи (во всяком случае героев «Дома») речь, никоим образом, не может идти. По сути, в фильме все это только аксессуары, незначительные элементы общей декорации.

Согласно замыслу создателей картины, героями той эпохи оказываются протестанты-хиппари. Идеология хиппи, какой она представлена в фильме (разумеется, привлекательно, ярко, броско) — это «философия внутренней свободы», «идея чистого (хиппарского) духа», противостояние существующему строю, идея недовольства и независимости. Мировоззрение и история хиппи меня не интересуют, не занимает и явление этого молодежного движения в СССР. Да и фильм, как признает сам Сукачев, «в основном», о другом. Для авторов было важно показать, что серую «застойную» действительность расцветивают эти самые «необыкновенные, красивые люди», именующие сами себя «системой».

Артисту С. Рядинскому хорошо удалось изобразить апатичного и эгоистичного, отчужденного и самовлюбленного неформала-одиночку, каким авторы видят образ главного героя: эдакий хипповский типаж философствующего «Христа в джинсах», воплощающего идею личной тотальной свободы. Этот художественный персонаж, «идеальный протестант» заявляет: «Мой принцип — не иметь принципов» и, несмотря на всю искусственность, вполне (как представляется) соответствует герою хипповской мифологии. Однако все прочие персонажи вовсе несообразные, и, вероятно, поэтому, роли исполнены также «не взаправду», слабо, неубедительно.

Кто же эти «красивые люди» — персонажи Сукачева? В картине представлены два героя второго плана: Малой и Скелет — типичные хиппи, надо полагать, такими их видит автор. Образ Скелета невнятен, он не прорисован четко, зато типаж Малого показан целостно и убедительно (см. о нем выше). В финальных титрах — эпилоге картины — сказано, что Малой в 1980 г. покончил жизнь само-

убийством. Но, дотяни такой тип до 1990-х, ему, несомненно, удалось бы сделать карьеру преуспевающего бизнесмена, реализовав свои предпринимательские способности, на которые постоянно указывают авторы. В фильме Малой торгует значками и хомячками («Белки закончились, спрос остался»), для чего и учит он иностранные языки, занимается перепродажей и «загоняет» билеты на концерты музыкальных групп (не только Саше, но и другим своим же «сосистемникам»); на празднике у моря он высказывает идею фотографировать вечеринку хиппи, а потом продавать эти снимки (людям — удовольствие, «системе», т. е. самому Малому — доход); на ночной выставке у Корейца он (вместе со Скелетом) подрабатывает тем, что развлекает иностранцев-посетителей; и реплика Герды на лекции перед концертом «Машины времени»: «Жаль Малого нет, он про золото любит»; и его грезы об утопическом будущем, когда в нашей стране сигареты «Marlboro» можно будет купить на каждом углу. Хваткий парень этот «красивый человек», типичный представитель хиппи, каким Малой показан Сукачевым (опять же, по сути, это единственный цельный образ, не считая Солнца): он выступает апологетом свободной торговли и предвестником рыночной экономики. И авторы «ДС» многократно подчеркивают эту привлекательную (надо полагать, для самих сценариста и режиссера) *предпринимательскую жилку* хиппи-героя.

По замыслу авторов «ДС» должны вызывать если не восхищение, то уж во всяком случае сочувствие эти трогательные пассивные бездельники, занимающиеся паразитизмом (фарцовщики по мелочи, занимающиеся продажей билетов своим и псевдо-белок иностранцам, грезящие о светлом, несоветском, будущем). И все эти «красивые люди» — герои солнечного «Дома».

Мифология протеста оборачивается эдаким блестящим хипповым глянцем. Скромное обаяние советского андеграунда от создателей «Даун Хауса», сериала «Интерны» и прочих поделок такого рода. Выходя из кинотеатра после просмотра картины «Генералы песчаных карьеров», мать героини в слезах произносит: «Вот такое вот кино, их нравы. Распушенность, от нее и безработица. На мой взгляд, всё-таки «Зита и Гита»¹⁸ помягче (чем суровые «Генералы». — А. С.)). И Саша, обращаясь к растроганной матери, чтобы утешить ее, замечает: «Мама, ну, это же кино!». Конечно, «ДС» Сукачева — *всего лишь кино*, привлекательная цветная картинка с музыкальным сопровождением. Но ведь всякое кино — это не только игра, но и поступок, позиция.

Актриса Светлана Иванова, исполнившая главную женскую роль в фильме (Саша/«Принцесса»), призналась в интервью «УРА-Информ. Новости Украины»: «На съемках я поняла, что то время (собираемые 1970-е годы в СССР, показанные авторами “ДС”. — А. С.) было по-своему ужасным.

Любовь, свобода, хиппи — это все *красиво и замечательно*, но вот этот *корень зла*, который в фильме присутствует *в лице КГБшников*, он ведь существовал на самом деле» [5]. Вот это стало откровением для молодой актрисы во время работы над фильмом: надо было понять, что в то пугающее, прямо-таки ужасное время, корень зла в лице кэгэбэшников — с одной стороны и свобода хиппи — с другой. Впрочем, что касается хиппи, то С. Иванова пояснила украинским журналистам: «Гарик Иванович терпеть не мог хиппи... Еще на этапе проб он говорил, что *все это фигня полная и кино не про хиппи, а про любовь, а хиппи — это просто очень красивый антураж*».

На самом деле неважными фактически оказываются не только тема хиппи, но и темы любви, дружбы, рок-музыки и ретро-истории. «Дом» Сукачева, который создан, надо заметить, при поддержке министерства культуры РФ (NB!) — это поделка (вернее, подделка), эдакая цветная кинокартинка о вымышленном (и нелепом) прошлом с ностальгией по советскому, по андеграунду вообще, по тому, чего нынче нет, ибо протестовать некому.

Так в чем же феномен популярности этой вещицы?¹⁹ Почему же, несмотря на низкий художественный уровень произведения, «ДС» удалось, так сказать, вызвать симпатии публики? По-видимому, одна из причин — это ангажированность в современность, другая — аура внешнего лиризма и романтика молодежного протеста. Южные виды, море, музыка, но по сути привлекательная блестящая картинка, коммерческий глянец. «ДС» Сукачева — Охлобыстина — это новая сказка о прошлом, не имеющая никакого отношения к исторической действительности.

Для меня несомненно, что «Дом» больше говорит о его создателях, чем о реалиях собирательных семидесятых — предпоследнего десятилетия советской эпохи. «ДС» — это квази-ретро квази-история, как и всякий глянец, это картинка не взаправду, симулякр (о симуляции и симулякрах — в том числе и в искусстве — см. в известной работе Ж. Бодрийяра: [2]). Несмотря на внешнюю ауру романтизма, ностальгической лирики — «страсти по советскому андеграунду и протестантской этике» — этот кинематографический продукт является типичным образчиком заигрывания и манипуляции.

И в заключение еще одна цитата из рекламы «ДС»: эта пестрая картинка есть «первая и, возможно, последняя *сага об отечественных хиппи* и такой *хрупкой свободе*». Что ж, хочется верить, что этот хипповый глянец действительно окажется последней поделкой такого рода о советском *underground*² и виртуальной свободе.

Литература

1. Балакирев Е. (Крот). Сага о системе // <http://www.lib.ru/INDEXLESS/05/saga.htm>.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Пер. с фр. и вступ. ст. О. А. Печенкиной. Тула, 2013.

3. Додолев Е. Ю. Времени машины. М.: ОЛМА Медия Групп, 2014.
4. Звезда по прозвищу Солнце: кто был «отцом хиппи» в СССР // <http://www.m24.ru/articles/46485>.
5. Кулакова К., Луцки А. На большие экраны выходит история любви Гарика Сукачева // УРА-Информ. Независимое информационно-аналитическое издание. Новости Украины. 07.04.2010 (<http://ura-inform.com/ru/culture/2010/04/07/solntse>).
6. Львовски М., Кравцова О. Гарик Сукачев: «С женой прожил 25 лет и менять ее не собираюсь» // Сегодня.ua: Новости. Статьи. Мнения (<http://www.segodnya.ua/life/interview/harik-cukachev-c-zhenoj-prozhil-25-let-i-menjat-ee-ne-cobirajuc.html>).
7. Медведев С. Личный опыт хиппи Лонг Лайф // Кто Главный. № 68. 9. Ростов на Дону, 2011 (<http://www.bazilevs.narod.ru/ktoglav.htm>).
8. Трофименков М. «Генералы песчаных карьеров». Почему их так полюбили советские зрители // Коммерсант. 21. 11. 2012 (www.afisha.ru/article/trofim-on-generals).
9. Щепанская Т. Б. Система: тексты и традиции субкультуры. М.: ОГИ, 2004.

Примечания

1. Данный очерк был подготовлен в начале 2013 года и тогда же был передан в сборник по материалам конференции «Современное искусство в контексте глобализации», проходившей в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов; однако, в силу неизвестных причин, тот сборник так и не был опубликован. Для настоящего издания текст был переработан и расширен.
С критическими сообщениями о «Доме Солнца» («ДС») и докладом на тему «Скромное обаяние советского *underground*» автор выступал в Саратове в философском семинаре Михаила Богатова (июль 2011 г.) и дважды в Петербурге: в марте 2012 г. на квартире у Ивана Лимбаха с показом и обсуждением «ДС» и в феврале 2013 г. на упомянутой конференции в СПбГУП, посвященной современному искусству. Благодарю друзей-коллег философов и искусствоведов, которые принимали участие в обсуждении этого материала, в первую очередь — доц. М. А. Богатову и М. Л. Свердлову (Саратов), А. М. Гинзбургу, доц. О. Ю. Гончарко, проф. С. Б. Никоновой и проф. Ю. М. Шору (С.-Петербург). Особенно признателен моей жене Е. В. Синицыной за внимательное прочтение текста статьи и полезные замечания. Разумеется, вся ответственность за высказанные в статье суждения и возможные недочеты лежит на ее авторе.
2. Дом Солнца / Сценарий: И. Охлобыстин, Н. Павловская, И. Сукачев; режиссер: И. Сукачев; продюсер: А. Аршинов и др.; оператор: С. Козлов; композитор: А. Белов; актеры: С. Иванова, С. Рядинский, Д. Мороз, Н. Русланова, А. Горбунов, Н. Высоцкий, М. Ефремов и др. Россия: Арчи-фильм; Киностудия им. Горького, 2009. — 95 мин. Премьера картины состоялась 1 апреля 2010 г.; в том же году «ДС» получил Главный приз «Золотой Феникс», присужденный режиссеру И. Сукачеву на третьем фестивале «Золотой Феникс» в Смоленске (см.: <http://www.kino-teatr.ru/kino/acter/m/ros/4172/bio/>).
3. «Дом Солнца» — это третья режиссерская работа И. И. Сукачева; первые его фильмы: «Кризис среднего возраста» (1997) и «Праздник» (2001).
4. Здесь и далее во всех случаях курсив в цитатах дан автором статьи.
5. Из интервью с режиссером «ДС»; см.: [6]. Эту цитату из интервью с Сукачевым можно встретить и в других публикациях в Интернете.
6. О движении хиппи в России см., напр.: [1; 4; 7; 9]. Дополнительные материалы можно найти в Интернете по поиску «Хиппи в СССР», «Хиппи.ру» и др. (см. ссылки: <http://dic>).

- academic.ru/dic.nsf/ruwiki/308874#.D0. A1. D1.81. D1.8B.D0. BB.D0. BA.D0. B8).
- 7 Этот фильм снят по мотивам повести Ивана Охлобыстина «Дом восходящего Солнца».
 - 8 Саша не выдерживает такого отношения и в сердцах бросает своему возлюбленному: «Почему ты так поступаешь со мной?».
 - 9 Разного рода намеками авторы «ДС» дают понять, что Солнце изначально предвидит и их союз с Сашей («Вот так всё и начинается», — при первой их встрече на улице, с мячиком; «Вот оно и началось», — в тот же день во вторую случайную их встречу в кинотеатре), предвидит (психологически рассчитал) и поездку влюбленной девушки с ним на юг (в тамбуре поезда *Солнце к Саше*: «Поздравляю». *Саша/Принцесса*: «С чем?») *Солнце*: «Первый шаг к свободе»), он первый и единственный (!) осознает «подставу» — провокацию «кэзгэбшников» и расправу милиции с демонстрантами («За мной не ходить!»), Солнце знает и о своей скорой смерти, etc.
 - 10 По большому счету, эти, равно как и многие другие «исторические» реалии, вымышленные. В фильме масса несуразных нюансов: исторический фон, вещественные, фразеологические, психологические и другие несоответствия, непродуманные анахронизмы в рамках самого произведения. Внимательные зрители обнаружили в «ДС» десятки разных ляпов; см. материал о фильме в «Википедии»: ru.wikipedia.org/wiki/Дом_Солнца, раздел «Дополнительные факты», где указано свыше полусотни ошибок (!); см. также: [3, с. 96–97]. Многие замечания киноманов интересные, некоторые весьма серьезные. Мне самому удалось перепроверить не все из приведенных в «Википедии» ляпов, но я мог бы пополнить этот перечень еще дюжиной фактических «проколов» в современной «ретроспекции» И. Сукачева.
 - 11 Песня «Уходили из дома» в исполнении музыкальной группы «Калинов мост» звучит под финальные титры кинофильма.
 - 12 Кстати замечу, что сцена с переодеванием Саши у зеркала перед ее походом на концерт «Удачного приобретения» — эдакий штамп: эпизод напоминает смену костюмов перед первым свиданием героини картины Ингмара Бергмана «Прикосновение».
 - 13 В основном потребителем такого рода кинематографических продуктов является молодежь, и о «ДС» можно отыскать массу восторженных зрительских отзывов в системе Интернет, см., например: m.kinopoisk.ru/reviews/279165 (последнее посещение сайта — 11.11.2015 г.), где указан рейтинг положительных рецензий о фильме — 77,1% (212 отзывов). Показатель весьма высокий, но, кстати, замечу, что при предыдущем посещении сайта (11.02.2013 г.) рейтинг положительных рецензий был на 2% выше — 79,2% (183). Мой личный опыт опроса на семинарских занятиях по истории, культурологии и философии в ВУЗах Петербурга, где я работал в последние пять лет, показал, что многие студенты знакомы с этой картиной, и отзывы подавляющего большинства тех, кто ее посмотрел, положительные.
 - 14 На коммерческую хватку этого героя в фильме указывается неоднократно; см. далее в статье.
 - 15 *Малой* — *Скелету* (на ж/д станции у столба с «голубиной почтой»): «А Генку Маклая в прошлом году Марьянская урла забила».
 - 16 Во-первых, как известно, отечественные хиппи не выступали в СССР против войны во Вьетнаме (с чьей стороны была бы эта поддержка или протест?). Это кажется не просто ошибкой, но кондовой ложью. Западные хиппи боролись против американской агрессии во Вьетнаме, устраивали демонстрации против своего правительства, выражали протест политике власти. И правительство (разумеется, США) было недовольно этими выступлениями. Но по задумке авторов «ДС» выходит, что молодежные протестные движения в СССР выступают против американской агрессии во Вьетнаме, а КГБ будто бы организует ужасающую «подставу» в столице — провоцирует саму демонстрацию и устраивает жестокий разгон. Нелепость или же ложь? В любом случае, прием ловкий, рассчитанный на то, чтобы впечатлить неискушенного зрителя. Во-вторых, датировать события фильма нельзя, здесь полная временная эклектика. Но, напомним, что черная американская коммунистка Анжела Дэвис была освобождена в начале 1972 г. и выдвигать лозунг «За свободу Анжелы Дэвис!» в 1974 г. (в титрах эпилога сказано, что Корея с 1974 по 1982 был пациентом психбольницы) кажется нелепостью. То же самое можно сказать и о *Vietnam War*, которая официально завершилась в январе 1973 г.; к лету 1974-го прошло полтора года, как американские войска покинули Вьетнам (март 1973), так что, даже при всех невероятных художественных фантазиях с разгоном конной полицией, летом 1974-го это абсурд. И это откровенная «подстава» авторов «Дома».
 - 17 Ныне в Интернете (и за его пределами) стало *locus communis* сравнение «Дома» И. Сукачева с социальной музыкальной трагикомедией В. Тодоровского «Стиляги», вышедшей в 2008 году. Но фильм «Стиляги» наполнен музыкой, песнями, танцами и разговорами героев о музыке, музыкантах, инструментах, а в «ДС» музыка подана только как фон, как сопровождение действия. «ДС» — это фильм о другом.
 - 18 Вот еще один пример анахронизма в «ДС». Впервые в СССР кинофильм «Генералы песчаных карьеров» был показан в конкурсной программе ММКФ в начале 1970-х и был тогда удостоен премии (1971 г.). В широкий прокат «Генералы» вышли в 1974-ом и были названы «Комсомольской правдой» лучшим иностранным фильмом в советском прокате по результатам года. Этот американский фильм взят авторами «ДС» не случайно: он тоже штрих к портрету эпохи 70-х, см.: [3, с. 97]. О феномене «Генералов» в СССР: [8]. Индийская мелодрама «Зита и Гита» вышла в 1972 г., но в отечественном прокате она появилась с 1976 г. и в том же году стала одним из лидеров всесоюзного проката. Эта история любви по-индийски была популярна в СССР в конце 1970-х.
 - 19 Имеется ввиду не коммерческий успех фильма, но отзывы зрителей в Интернете и голоса опрошенных мною студентов (см. выше, примеч. 13).

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ: ФИЛОСОФСКИЕ, БОГОСЛОВСКИЕ, АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ, КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

УДК

Ф. Н. Козырев

доктор педагогических наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ «РУССКОГО ЛЮТЕРА» (К ПСИХОЛОГИЧЕСКОМУ ПОРТРЕТУ ЛЬВА ТОЛСТОГО)*

Copyright © 2015, Ф. Н. Козырев

В статье рассматривается отношение Льва Толстого к религии через призму психологии религии проговоренной в работе «Многообразие религиозного опыта» Уильяма Джеймса. Сравниваются позиции Лютера и Толстого не только через близость теологических позиций, но и через религиозность сознания.

Ключевые слова: Лев Толстой, психология религии, церковь, православие, русская литература, Уильям Джеймс.

F. N. Kozyrev

The religious searchings «Russian Luther» (to a psychological portrait of Leo Tolstoy)

The article discusses the ratio of Leo Tolstoy's religion through the prism of the psychology of religion expressed in «The Varieties of Religious Experience» by William James. Compares the position of Luther and Tolstoy not only through the proximity of theological positions, but also through the religious consciousness.

Keyword: Leo Tolstoy, psychology of religion, the Church, Orthodoxy, Russian literature, William James.

Прежде чем приступить к разговору об обоснованности сравнения Толстого с Лютером, я хотел бы обратить внимание на совмещение определений «религиозный» и «психологический». Оно обусловлено тем, что мои интересы в последнее время привлекает такая мало разработанная научная область, как психология религии. Крупный американский философ и психолог Уильям Джеймс, по праву считающийся основателем этой области, уделяет Толстому значительное место в своей знаменитой книге «Многообразие религиозного опыта». Я буду опираться на наблюдения Джеймса.

Итак, почему Лютер? В последнее время в России, в связи с постепенным возвращением Церкви в общественную жизнь, стало хорошим тоном умалчивать о некоторых сторонах творчества наших гениальных писателей. Так, Пушкин у нас с недавних времен предстает исключительно как образец благочестия, так словно никогда не было ни фривольных стихов в духе Баркова, ни эпиграмм, ни сказки о попе, ни Гавриилады. С Толстым проделать такое несколько сложнее по той причине, что он официально был отлучен от церковного общения, однако и в этом случае есть тенденция толковать это отлучение как своего рода недоразумение, вызванное в основном

политическими мотивами и не свидетельствующее о действительном отпадении Толстого от православной веры. Для того чтобы сразу расставить точки над «и» и отмежеваться от этой, возможно, доброй и благонамеренной, но от этого не менее ложной позиции, приведу несколько цитат из Толстого.

В письме на определение Синода, последовавшее через месяц с небольшим после отлучения (апрель 1901) Толстой пишет: «То, что я отрёкся от церкви, называющей себя православной, это совершенно справедливо. Но отрёкся я от неё не потому, что я восстал на Господа, а напротив, только потому, что всеми силами души желал служить Ему. Прежде чем отречься от церкви и единения с народом, которое мне было невыразимо дорого, я, по некоторым признакам усомнившись в правоте церкви, посвятил несколько лет на то, чтобы исследовать теоретически и практически учение церкви ... И я убедился, что учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же — собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающее совершенно весь смысл христианского учения». И далее «Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощун-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007 «Русская классика: pro et contra. Философская рефлексия русской классической литературы в отечественной и зарубежной мысли».

ством». Даже по самым мягким меркам современных экуменических постановлений такое исповедание веры ставит Толстого не только вне православной, но вне любой церкви, имеющей основание считаться христианской. В дальнейшем взгляды Толстого на церковь только ужесточались. В 1902 году он пишет воззвание «К духовенству», начинающееся словами «Кто бы вы ни были: папы, кардиналы, епископы, суперинтенденты, священники, пасторы, каких бы то ни было церковных исповеданий, оставьте на время свою уверенность в том, что вы... единые истинные ученики Христа..., а вспомните о том, что вы... прежде всего люди...; вспомните это и подумайте о том, что вы делаете...» Далее Толстой описывает деятельность духовенства вообще и русского духовенства в частности в следующих выражениях: «Только подумать о том, что у меня на глазах делалось и делается в России во время моей 60-летней сознательной жизни. В академиях... идут хитроумные рассуждения о сложных богословских вопросах... Стомиллионной же массе проповедуется одно: вера в иконы казанские, иверские, в мощи, в чертей, в спасительность вынимания частиц, становление свечей, поминания, и т. п. и не только проповедуется и практикуется, но с особенной ревностью ограждается ненарушимость этой веры в народе от всякого на нее посягательства... И результат такой деятельности тот, что десятки миллионов людей... не то что знают, а не слышали даже о том, что был Христос и кто он такой. Трудно поверить этому, а между тем это факт, который каждый может проверить... На моей памяти рабочий русский народ потерял в большей степени черты истинного христианства, которые прежде жили в нем и которые старательно изгоняются теперь духовенством. Но мало того, что церковное учение вредно своей неразумностью и безнравственностью, оно особенно вредно тем, что люди, исповедующие это учение, живя без всяких сдерживающих их нравственных требований, совершенно уверены в том, что они живут настоящей христианской жизнью». Заканчивается обращение призывом к покаянию и прекращению душевредной деятельности: «Чем скорее и решительнее вы покаетесь в своем грехе и прекратите свою деятельность, тем это лучше будет не только для людей, но и для вас самих».

Думаю, этих цитат достаточно для того, чтобы признать, что в отношениях Толстого с церковью, действительно, существовала ненадуманная проблема. С великими ересиархами вроде Савонаролы, Лютера, Фокса или Уэсли Толстого сближает не только обличительный пафос, но и содержание обличения. Везде мы видим констатацию продажности и лени церковнослужителей, призыв к покаянию, к просвещению народа и требование нравственной чистоты. С Лютером совпадения особенно сильны. Предметом наиболее интенсивной критики и протеста у обоих становятся:

Во-первых, суеверие, насаждаемое духовенством, в связи с чем стоит требование отказа от по-

читания святынь. Вот, что пишет по этому поводу Толстой: «Человек не будет... в состоянии познать учение Христа, если не освободится от веры в сверхъестественное, в чудесное... Чтобы быть свободным от обманов веры в чудесное, человек должен... признавать за ложь все то, что неестественно, т. е. противоречит разуму, как обманы всяких современных чудес, исцелений, воскрешений, чудотворных икон, мощей, пресуществление хлеба и вина и т. п.». Как мы знаем, одним из важнейших пунктов реформы Лютера был запрет почитания икон и мощей.

Во-вторых, посредничество в лице священства. Так, для Толстого «чтобы не подпасть обману посредничества, человек должен понимать и помнить, что Бог открывается только непосредственно сердцу человека и что всякий посредник, становящийся между людьми и Богом, будет ли то одно лицо, собрание лиц, книга или предание, икона, мощи, церковь, Христос, не только скрывает Бога от человека, но делает самое страшное зло, которое может постигнуть человека, а именно то, что человек считает Богом то, что не есть Бог». В лютеранстве, как мы знаем, сходное требование породило практику самостоятельного изучения Писания, давшую самый сильный толчок к массовому образованию со времен античности.

И, наконец, идея спасения послушанием. Этой идее противопоставлялся призыв к личной нравственной ответственности и социальной активности. Здесь вспоминаются слова Дитриха Бонхёффера из книги «Хождение вслед»: «Уход Лютера из монастыря обратно в мир был самой грозной атакой на мир со времен раннего христианства. Отречение монаха от мира — детская игра по сравнению с тем отказом, который мир услышал от вернувшегося в него... Самым губительным и превратным толкованием дела Лютера было бы мнение, будто, открыв Евангелие чистой милости, Лютер провозгласил свободу от заповедей Иисуса в мире... Напротив, мирское занятие христианина оправдано в глазах Лютера лишь тем, что в нем с последней остротой заявлен протест против мира». Такую же рукопашную с грехами «мира сего» означало бы принятие бескомпромиссных требований, которые предъявляла человеку «обмирщенная» религия Толстого. Это требование простиралось до буквального исполнения заповедей Христа о подставленной щеке, о птичьей беспечности в добывании благ, о ненависти к домашним. Здесь, как и во всех других отношениях, русский мятежник оказался значительно радикальнее своего немецкого предшественника. Нельзя при сравнении Толстого с Лютером забыть и о том, что для Лютера разрыв с католической Церковью был трагедией, которой он всеми силами пытался избежать. Толстой, напротив, сознательно шел к разрыву, добивался его, стремился к званию еретика. Чего стоит, например, такое его заявление из книги «Христианская этика»: «Про церковь можно сказать только одно, что это есть такое собрание людей, которые утверждают про себя, что они на-

ходятся в полном и единственном обладании истины... Как ни странно это кажется для нас, воспитанных в ложном учении о церкви... и в презрении к ереси, — но только в том, что называлось ересью, и было истинное движение, т. е. истинное христианство».

Можно было бы, несомненно, найти и другие свидетельства близости теологических позиций Лютера и Толстого, но нам, следуя выбранному психологическому ракурсу, более важно обратить внимание на такую важную характеристику двух исторических личностей, как всепроникающая религиозность сознания. В отношении Лютера это более очевидно. В отношении Толстого это более важно, в том числе потому, что согласно широко распространенному мнению в религии гений Толстого проявился самым слабым и неудачным образом. Принято даже удивляться тому, как могли сочетаться в одной личности столь гениальный художественный дар со столь посредственным религиозным чувством. Нет, пожалуй, более тотального и более тяжелого заблуждения, касающегося личности великого писателя. Сам он горько недоумевал по этому поводу, утверждая, что романы свои писал лишь для того, чтобы привлечь публику к действительно важному — мыслям своим о религии — и хвалить его за «Анну Каренину» — все равно, что величать Эдисона за то, что тот хорошо танцует (Каково сравнение! Здесь весь Толстой — «свет миру». Вот уж где «унижение паче гордости»). В одном из самых глубоких размышлений на эту тему — очерке И. Бунина «Освобождение Толстого» — приводятся слова близкого к Толстому знаменитого адвоката и политического деятеля Маклакова: «По запросам своего духа он (Толстой) был религиозная натура по преимуществу...». Бунин соглашается с суждением Маклакова и, отталкиваясь от него, раскрывает важнейшую сторону толстовства с той стороны, которая усиливает аналогию с Лютером.

«Во всем и всегда удивительный, — пишет Бунин, — удивителен он был и той настойчивостью, с которой он начал говорить «об этом» с самых ранних лет, а впоследствии говорил с той одержимостью однообразия, которую можно видеть или в житиях святых или в историях душевнобольных... «Об этом» — это о том, «чем все это кончится», что надо «искать, все время искать». Толстой, согласно Бунину, всю жизнь занимался поиском такой жизни, для которой не страшна смерть. И единственно возможный ответ на вопрос «что же это за жизнь?» он находил в христианстве: жертвуя собой для других, человек становится сильнее смерти. Именно в перспективе этой главной темы Толстого становится вполне понятна причина разрыва с церковью. Толстой отверг церковь даже не из-за суеверий, противных его позитивистскому складу ума, а потому что церковная мистика «помирила человека с бессмысленностью и безумием его мирской жизни», освятив все мирские понятия и учреждения со все-

ми их грехами и преступлениями. Учением о загробной жизни она «утвердила в людях вкус к земным благам, радостям, грехам, соблазнам и признала право человека ссылаться на свои человеческие слабости». Мы еще вернемся к Бунину, чтобы подробнее рассмотреть, в чем же заключалась религия Толстого и какую роль она сыграла в его художественном творчестве. Сейчас же пора предоставить слово Джеймсу.

Название книги «Многообразие религиозного опыта» не вполне соответствует ее содержанию, поскольку речь в ней идет не столько о многообразии, сколько о единстве религиозного опыта. В описании же многообразия задействована самая простая из возможных классификаций. Все проявления религиозности разделены автором на два типа — единожды и дважды рожденных. Эти типы религиозности соответствуют в представлениях Джеймса типу здоровой и нездоровой психики. Толстому и Лютеру отведено место в ряду вторых. Слово «религия», — пишет Джеймс, — в моем представлении... должно означать новое царство свободы, свободы от всякой борьбы, песнь вселенной, раздающуюся в наших ушах, и вечную жизнь, открывающуюся нашим взорам». Такое «абсолютное и вечное блаженство», собственно, и составляет религиозный опыт первого типа людей, обладателей «религии душевного здоровья» в терминологии Джеймса. «У каждого из нас есть, надо надеяться, такой друг, чаще женщина — продолжает он, — небесно-ясная душа которой больше соприкасается с цветами, пением птиц и всеми чистыми красотами мира, чем с темными человеческими страстями; душа ее не может помыслить никакого зла ни о людях, ни о Боге; ей не нужно освобождения от бремени прошлого, так как религиозная радость сияет в ней с первых дней ее сознания...» Религиозные переживания таких людей благодаря их детской простоте всегда радостны для них. «Перед Богом они не испытывают трепета, как дитя в присутствии царя. Они не в силах постичь ни одного из суровых атрибутов величия Божия. Для них Бог олицетворение Добра и Красоты. Они выводят представление о Нем не из греховного человеческого мира, а из прекрасной гармонии природы...» На множестве страниц Джеймс приводит примеры этого типа религиозности, справедливо указывая на то, что в истории церкви его носителей чаще всего почитали язычниками или пантеистами. В русской истории эта тенденция самым убедительным образом проявилась в отношении к В. В. Розанову, являющемуся исключительно яркий тип религиозности однажды рожденных.

Как бы ни был привлекателен этот тип, своей подлинной силой и глубины религиозное переживание, по мысли Джеймса, достигает в людях противоположного склада — в «страждущих душах», в тех, для кого вхождение в религиозную жизнь переживалось как рождение и выход на свет из пучины страданий, из мрака отчаяния, из тупика, в котором

проходила их предыдущая жизнь. «Полным контрастом по отношению к душевно-здоровому мировоззрению, сознательно уменьшающему значение зла в мире, является противоположное мировоззрение... Оно коренится в убеждении, что зло составляет самую сущность нашей жизни, и что смысл мироздания будет нам понятнее, если мы будем принимать близко к сердцу все проявления зла». «Самый верный путь к тому упоительному счастью, которое ведают «дваждырожденные», лежит, как показывают исторические факты, через самый глубокий пессимизм, несравненно более мрачный, чем все те настроения, которые мы до сих пор рассматривали... Тут мы имеем дело с такой остротой несчастья, при которой забывается всякая возможность блага в жизни, и самое понятие о нем исчезает с поля духовного зрения. Для того, чтобы достичь этой крайности пессимизма, нужно нечто большее, чем наблюдение жизни и размышление о смерти. Душа человека должна стать жертвой патологической меланхолии. Подобно тому, как душевно-здоровый энтузиаст живет в неведении самого существования зла, — так человек, подверженный этой грозной меланхолии не знает уже, что такое благо: для него оно не имеет ни малейшей реальности. Подобная чуткость и восприимчивость к душевным страданиям редко встречается у людей с вполне нормальной нервной системой».

Одним из примеров такой патологической меланхолии для Джеймса выступает Мартин Лютер. Даже пережив второе рождение и не имея оснований жаловаться на свою судьбу, в старости он, как пишет Джеймс, считал свою жизнь сплошной неудачей. «Я страшно устал от жизни, говорит он о себе. Молю Господа, чтобы Он скорее взял меня отсюда. Пусть Он придет со своим Страшным Судом: я подставляю голову, гром грянет и я найду успокоение». Однажды, когда вдовствующая маркграфиня обедала вместе с Лютером, она сказала ему: «Доктор, я хотела бы, чтобы вы жили еще сорок лет». «Сударыня, ответил Лютер, я предпочел бы отказаться от надежды попасть в рай, чем жить еще сорок лет».

«Бог, — говорил Лютер, — есть Бог смиренных, несчастных, страждущих, униженных, потерявших всякую надежду; такова природа Его, чтобы возвращать зрение слепым, утешать огорченных, оправдывать грешников, спасать отчаявшихся в своем спасении». То есть, как добавляет Джеймс, чем безнадежнее потерян человек, тем больше основания предполагать, что он принадлежит к тем, кто уже спасен и искуплен крестными страданиями Христа. «Никто из католических теологов не обращался так прямо к страдающей душе, как эта благая весть, спасительную силу которой Лютер познал на собственном опыте. Разумеется, не все протестанты принадлежат к типу страждущих душ, и поэтому на поверхность их религии выплыло то, что Лютер назвал «навозом человеческих заслуг», «нечистой лужей человеческой праведности»; но несомненно также, что лютерово понимание христианства глу-

боко соответствует некоторым сторонам человеческого духа».

«Человек возвышается духовно, лишь благодаря своему внутреннему разладу, и тому, что покупается его ценой, что мы назвали вторым рождением...» Протестантское богословие, уверен Джеймс, изумительным образом соответствует тому душевному складу, который проявляется в подобных переживаниях. В состоянии крайней меланхолии сознательное Я бессильно что-либо сделать. Оно совершенно разорено и обессилено, и всякое усилие его заканчивается неудачей. Спасение при таком состоянии может явиться только в виде дара свыше, в виде благодати, явившейся как следствие искупительной жертвы Христа».

Такое «спасение через отчаяние, смерть ради истинного рождения», составляет, по Джеймсу, одну из существенных сторон протестантизма, «на всем мироощущении которого лежит отпечаток пессимистического настроения его основателей». Тот «сумрачный германский гений», благодаря которому на свет появился протестантизм, обусловлен, по Джеймсу даже не индивидуально-психологическими, а географическими факторами. К этой мысли он не раз возвращается в своей книге. Вот одно из таких рассуждений: «Романские народности вообще склонны скорее к первому (плюралистическому) взгляду: зло для них сложено из многих грехов и отдельных зол и соответственно с этим устранимо по частям; германские же народности склонны видеть «грех» в единственном числе и считать его одним из атрибутов нашей природной сущности, неустранимым никакими поверхностными и частичными изменениями. Сравнительное сопоставление народностей и выводы из него допускают, конечно, ряд исключений; но несомненно, что религиозные настроения северных народов носят определенно пессимистическую окраску».

Еще один представитель северных народов Лев Толстой интересуется Джеймса более всего в качестве клинического случая неспособности наслаждаться жизнью: «Толстой в своей «Исповеди» превосходно рассказывает о том приступе меланхолии, который его привел к религиозным воззрениям. Религия Толстого отличается от других во многих отношениях; но меланхолия, которая лежит в основе ее, представляет две характерных черты, которые делают эту исповедь чрезвычайно ценной для нашего исследования. Во-первых, это замечательный образец ангедонии, неспособности наслаждаться никаким благом; и, во-вторых, это свидетельство того, как странно изменился для Толстого облик мира, благодаря грызущим и угнетающим его душу вопросам и стремлению к философскому покою. Толстой рассказывает, что в пятидесятилетнем возрасте он начал испытывать моменты угнетения, остановки, как он выражается, когда он не знал, что делать, как жить».

Жизнь, некогда полная очарования, стала казаться ему плоской, бессмысленной и хуже этого —

мертвой. Он потерял смысл того, что раньше не нужно было в оправдании. Вопросы: «Зачем?» «А что дальше?» стали сильнее и сильнее преследовать его. Сначала ему казалось, что на них должен существовать ответ и что найти его легко, нужно только время. Но вопросы становились все более мучительными, и он должен был сравнить их с теми первыми симптомами болезни, на которые обыкновенно не обращают внимания, пока они не разрастутся в непрерывное страдание. «Я почувствовал, пишет Толстой, что то, на чем я стоял, подломилось, что мне стоять не на чем, что того, чем я жил, уже нет, что мне нечем жить... Жизнь моя остановилась... Непреодолимая сила влекла меня к тому, чтоб как-нибудь избавиться от жизни. Нельзя сказать, чтобы я хотел убить себя. Сила, которая влекла меня прочь от жизни, была сильнее, полнее, общее хотенье. Это была сила, подобная прежнему стремлению к жизни, только в обратном отношении. Я всеми силами стремился прочь от жизни...» Далее следует пространная цитата из «Исповеди» Толстого, повествующая о том, как он прятал от себя шнурок, чтобы не повеситься на перекладине между шкапами и не брал на охоту ружье, чтобы не застрелиться, как он тщетно пытался найти смысл жизни во всех известных ему философских учениях и знаниях и как он, наконец, нашел этот смысл в вере.

От Джеймса не ускользает очень важный для понимания толстовской религии факт: обретение Толстым веры и построение им своего вероучения было процессом постепенным: «из слов Толстого мы видим, что он, ища ответа на свои нескончаемые вопросы, приходил к одному прозрению за другим». Фактически он так и не нашел окончательного ответа на мучивший его всю жизнь вопрос, а шел от одного решения к другому, каждый раз с негодованием отвергая предыдущий ответ. Толстой, по заключению Джеймса, является примером гетерогенной личности, лишь поздно и постепенно достигшей единства. «Он не смог достичь того, что мы называем душевным здоровьем... Он слишком глубоко испил из чаши горечи, чтобы забыть ее вкус». В сущности отнести Толстого к категории «дважды рожденных» можно лишь весьма условно. Толстой в своих исканиях пережил целый ряд духовных обновлений, но ни одно из них не может быть даже близко сопоставлено с теми собранными Джеймсом случаями, когда меланхолия и отчаяние в результате религиозного возрождения во Христе заменялось таким всепоглощающим и не покидающим человека ощущением счастья и наслаждения божественной любовью, которое временами человек просто не в силах был переносить и вынужден был молить Бога о том, чтобы мера наслаждения была уменьшена. Ничего подобного не пережил в своей жизни Толстой.

В связи с этим стоит и второе важное наблюдение Джеймса. Он солидаризируется с проф. Леуба: «радостная уверенность» в том, что «мое индивидуальное Я, каково оно есть, спасено ныне и вовеки» — та самая уверенность, которая составляет

основу освобождения меланхолика от отчаяния, может явиться путем, ничего общего не имеющим с сознательной верой в искупление Христовой кровью. «Когда индивидуум, говорит Леуба, перестает чувствовать себя заключенным в тесных пределах своего Я, он «сливается в одно со всем творением». Он живет мировой жизнью. Он и человечество, он и природа, он и Бог, сливаются в одно. Такое чувство доверия и единения с миром, как результат морального единства, представляет подлинное состояние веры. Когда оно появляется в человеке, догматические положения приобретают для него достоверность, облакаются реальностью и становятся предметом веры... Но было бы грубым заблуждением воображать, что практическая ценность веры заключается в возможности накладывать печать реальности на известного рода теологические концепции, которые в сущности представляют собою только случайных спутников веры». И далее пронизательный Джеймс прибавляет к этому наблюдению Леуба следующий комментарий: «Эти слова в особенности относятся к Толстому. В его душевном кризисе почти не было теологического элемента. Его вера — результат интуитивно познанного нравственного смысла бесконечности жизни».

Здесь все очень точно: и первенство нравственного элемента в религии, и слияние со всем творением, и статус «сопутствующего элемента», который в воззрениях Толстого приобретает жертва Христа. И мы опять возвращаемся к старому вопросу: а был ли вообще религиозен Толстой? Ответ на этот вопрос, думается, зависит от того, как мы понимаем религию. Если мы понимаем ее в духе Карла Барта как бесплодное усилие человека самостоятельно войти в общение с Богом, как богоискательство и богостроительство, то да, безусловно, Толстой являет собой один из самых сильных религиозных типов личности. Если религия включает ответ Бога на человеческий зов, то мы должны признать жизнь Толстого потрясающим примером богооставленности. За что и зачем был дан ему, а через него и всему человечеству этот опыт, вряд ли кто-то сможет сказать. Может быть, самым лучшим ответом будут слова самого Толстого из его катехизиса (опубликованного под заголовком «Христианское учение»): «Любовь в каждом отдельном человеке и в человечестве подобна пару, сжатому в паровике: пар, стремясь к расширению, толкает поршни и производит работу. Как для того, чтобы пар производил свою работу, должны быть препятствия стен, так и для того, чтобы любовь производила свою работу, нужно препятствие пределов отдельного существа, в которое она заключена». Есть основание считать, что это «препятствие пределов отдельного существа», которые Толстой пережил и передал остальным, кем кто-либо из живущих, и было главным религиозным источником его могучего литературного дара. И отдаленность от Бога была чем-то вроде холодильника для паровой машины — тем, без чего она перестала бы работать.

Смерть желанна для существа, уставшего от разъединенности бытия, — так передает центральное умонастроение Толстого один из его европейских поклонников Ги де Маллак (Мудрость Льва Толстого). Но ближе всего к разгадке этой тайны толстовского творчества подошел его русский поклонник и достойный продолжатель Иван Бунин.

«— Астапово, 7 ноября. В 6 часов 5 минут утра Лев Николаевич Толстой тихо скончался.

Газетный лист был в траурной раме. Посреди его чернел всему миру известный портрет старого мужа в мешковатой блузе, с горестно-сумрачными глазами и большой косою бородой. Был одиннадцатый час мокрого и темного петербургского дня. Я смотрел на портрет, а видел светлый, жаркий кавказский день, лес над Терекком и шагающего в этом лесу худого загорелого юнкера «в белой папашке с опустившимся пожелтевшим курпеем, в белой, грязной, с широкими складками черкеске» и с винтовкой в руке... «Он отыскал вчерашние следы оленя, подобрался под куст в чащу, в то самое место, где вчера лежал олень, и улегся у его логова... И вдруг на него нашло такое странное чувство беспричинного счастья и любви ко всему, что он, по старой детской привычке, стал креститься и благодарить кого-то. Ему вдруг с особенной ясностью пришло в голову, что вот я, Дмитрий Оленин, такое особенное ото всех существо, лежу теперь один, Бог знает где, в том месте, где жил олень, старый олень, красивый, никогда, может быть, не выдавший человека... Около меня, пролетая между листьями, которые кажутся им огромными островами, стоят в воздухе и жужжат комары: один, два, три, четыре, сто, тысяча, миллион комаров, и каждый из них такой же особенный от всех Дмитрий Оленин, как и я сам...»

Вот тот образ, пишет Бунин, что вспомнился мне 7 ноября четверть века тому назад, — этот кавказский юнкер с его мыслями и чувствами среди «дикой, до безобразия богатой растительности» над Терекком, среди «бездны зверей и птиц», наполняющих эту растительность, и несметных комаров в воздухе, каждый из которых был будто бы «такой же особенный от всех», как и сам юнкер ото всего прочего: не основной ли это образ? Юнкер, думая о своей «особенности», с радостью терял чувство ее: «Ему ясно стало, что он ни сколько не русский дворянин, член московского общества, друг и родня того-то и того-то, а просто такой же комар или такой же олень, которые живут теперь возле него». Это стремление к потере «особенности» и тайная радость потери ее — заключает Бунин — основная толстовская черта. «Слова умирающих особенно значительны». И, умирая, он, величайший из великих, говорил: «На свете много Львов, а вы думаете об одном Льве Толстом!» Разве это не то же, что чувствовал и говорил себе кавказский юнкер про свою «особенность»?

А разве не об этом ли, продолжим мы мысль Бунина, то самое пронзительное место в «Смерти

Ивана Ильича», где говорится: «В глубине души Иван Ильич знал, что он умирает, но он не только не привык к этому, но просто не понимал, никак не мог понять этого. Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо?»

«Ни один олень, ни один дядя Ерошка, — восклицает Бунин, — не защищал свою «особенность» так, как он, не утверждал ее с такой страстью и силой, — достаточно вспомнить хоть то, как зоологически ревнив он был в любви. И вместе с тем всю жизнь разрушал ее и чем дальше, тем все страстнее, все сильнее. Как могло быть иначе? Как не разрушать, если все-таки не дано было кавказскому юнкеру в его дальнейшей долгой жизни идти к блаженному, звериному «поживу и умру и только трава вырастет»? Как не разрушать, если то и дело становится «гадко на самого себя», если «счастье в том, чтобы жить для других»? Истина, которую вновь и вновь с маниакальным упорством открывал Толстой, была роковая. С ней, как пишет Бунин, нельзя быть оленем или дядей Ерошкой... Олени и дяди Ерошки, каждый в своей «особенности», в своей «самости», ничуть не стремятся искать, «для кого бы поскорей пожертвовать собой». «Некоторые живут, не замечая своего существования». Не некоторые, — их столько же, сколько на земле комаров и оленей. А сколько замечающих? Он же был из тех, что слишком замечают. И нельзя было ему умереть, как оленю».

Две характерные цитаты из Толстого для усиления открытия Бунина:

— «Ехал наверху на конке, глядел на дома, вывески, лавки, извозчиков, прохожих, проезжих, и вдруг так ясно стало, что весь этот мир с моей жизнью в нем есть только одна из бесчисленных возможностей других миров и других жизней и для меня есть только одна из бесчисленных стадий, через которую я прохожу (как мне кажется, во времени)».

— «Под ногами морозная твердая земля, кругом огромные деревья, над головой пасмурное небо... Знаю, что стоит мне только умереть, и все это для меня не исчезнет, но видоизменится, как бывают превращения в театрах: из кустов, камней сделаются дворцы, башни и т. п. Смерть произведет во мне такое превращение, если я только не совсем уничтожусь, а перейду в другое, иначе отделенное от мира, существо... Весь мир такой, а не иной только потому, что я считаю собой такое, а не иное, так, а не иначе отделенное от мира существо. А способов отделения существ от мира может быть бесчисленное количество».

Не в этом ли изучении «способов отделения существ от мира» и путей к конечному преодолению

отделенности заключается основная религиозная тема Толстого, а вместе с тем и главный мотив его литературного творчества? И не этим ли религиозным устремлением к потере «особенности» и обособленности объясняется то непрерывное и напряженное вглядывание в себя и в мир, которому мы обязаны появлением на свет шедевров его литературного труда? Бунин с безукоризненной точностью выхватывает из необъятного мира Толстого этот мотив и говорит нам: вот — это то, с чем он входит в литературную жизнь и с чем выходит из нее. Не увидеть этого религиозного жара, прорывающегося лавой то здесь, то там во всем толстовском творчестве — значит не увидеть в нем главного. Главная религиозная тема Толстого, звучащая отрывисто, но все же различимо для чуткого уха в начале его творческого пути, в конце пути звучит крещендо, властно подчиняя себе все остальные темы. «Однообразие, — пишет Бунин, — с которым говорил Толстой одно и то же во всех своих последних писаниях и записях, подобно тому однообразию, которое свойственно древним священным книгам Индии, книгам иудейских пророков, поучениям Будды, сурам Корана». И здесь Бунину замечательно вторит Вячеслав Иванов (Лев Толстой и культура): «Целью толстовской жизни было освобождение личности от закона жизни: психологической основой этого стремления — тоска».

Сам Толстой так описывал свой жизненный путь:

«Человек переживает три фазиса, и я переживаю из них третий. В первый фазис человек живет только для своих страстей: еда, питье, охота, женщины, тщеславие, гордость — и жизнь полна. Так у меня было лет до 34-х, потом начался интерес блага людей, всех людей, человечества. Когда во мне исчез интерес к личной жизни и не вырос еще интерес религиозный, я ужаснулся, чувствуя, что мне нечем жить, но потом, когда возникло религиозное чувство стремления к благу человечества, я в этом стремлении нашел полное удовлетворение и стремление к благу личности; точно так же теперь, когда исчезает во мне прежнее страстное стремление к благу человечества, мне немножко жутко, как будто пусто, но стремление к той жизни и приготовление себя к ней уже заменяет понемногу прежнее, вылупляется из прежнего... Во мне, я чувствую, выделяется, высвобождается из покровов новая основа жизни... Эта основа есть служение Богу, исполнение Его воли по отношению к той Его сущности, которая во мне. Не самосовершенствование — нет. Это было прежде, и в самосовершенствовании много было любви к личности. Теперь другое. Это стремление к чистоте божеской... Стремясь, как теперь, к Богу, к чистоте божеской сущности во мне, к той жизни, для которой она очищается здесь, я попутно достигая вернее, точнее блага общего и своего личного блага как-то неторопливо, несомненно и радостно...»

В этот третий собственно религиозный фазис жизни Толстого (а религиозным следует назвать

именно его, а не тот второй фазис морально-этических устремлений, который называет религиозным сам Толстой) проявился во всей полноте тот своеобразный мистицизм, который ставит Толстого ближе к религиозным традициям Индии и Китая, чем к христианству. «Нет более распространенного суеверия, что человек с его телом есть нечто реальное... Пора проснуться, то есть умереть... Личность есть то, что мешает слиянию моей души со Всем» — вот одна из характерных для этого периода записей в дневнике Толстого. Было бы тяжелым заблуждением считать, что буддийские и даосские мотивы входят в мирозерцание Толстого извне, как заимствования, сделанные из эстетических или дидактических целей (как нарочитое проявление солидарности с народами Востока или в утверждение синкретизма). Мотивы эти вырастают изнутри и с очень давних пор, как показывает бунинская цитата с комарами и оленями. В этой конвергенции можно и, наверное, нужно видеть проявление евразийской широты русской культуры, запечатленной в Толстом, но можно видеть и психологический факт единства религиозного опыта, факт совпадения проявлений и форм, в которые выливается естественная религия человека в отсутствие Откровения. Лишенный по непознаваемым для нас причинам брачного мистического опыта соединения со Христом — того опыта, в котором, по наблюдениям Джеймса, столь часто разрешается в западно-христианской культуре экзистенциальная тоска, свойственная людям сходного психологического склада — этот «лев пустыни», как его называет Вячеслав Иванов, ищет и как будто даже находит соответствующее разрешение в восточной мистике слияния с природой. Он идет по стопам Будды, не подражательно, не как ученик, но как равный, открывающий самостоятельно проторенный за тысячи лет до него путь к освобождающему небытию нирваны.

Макс Шелер говорил о том, что история обращения Будды являет собой самый поразительный пример высшей способности человеческого духа — способности к идеации. Это когда одно случайное явление или вещь (один бедняк, один больной, один умерший) открывает сразу и в полноте скрытую правду об этом мире. Так именно жил и мыслил Толстой, и если Будда Шакьямуни — для нас первый в ряду исторических примеров идеирующего акта, то Лев Толстой — второй. В тот третий фазис, когда, по признанию Толстого, в нем исчезло прежнее страстное стремление к благу человечества, он перерос возможность стать Лютером. Его идеирующий акт уже не вмещался в такие социальные проекты, как реформация, революция или создание новой церкви. Пустынный русский лев, как Будда или как древние пустынные Египта, остался один на один перед лицом гораздо более грозного вопроса: вопроса о том, как победить смерть. И в этой своей смертельной борьбе он, как и всякий религиозный подвижник, уже не мог отвлекаться на такие

мелочи, как усвершенствование общественных установлений.

Мы, православные, редко задумываемся над тем, чем мы заслужили великое благо принадлежности к неразделенной междуособиями Церкви. И уж тем более редко мы склонны приписывать заслугу в этом русской интеллигенции. А зря. Ведь, возможно, именно масштабом идеации, на который была способна русская мысль в пору ее расцвета, а вовсе не недостатком решительности ее, определяется тот поразительный результат, что в период великой духовной смуты, сопровождавшейся самыми дерзкими религиозными исканиями, почти ни один из русских интеллигентов (за исключением двух-трех человек, включая Бердяева) не ставил вопроса о реформации. «Внешняя кротость Толстого, — пишет Иванов, — его младенческая простота таили великую ярость гордого духа. Его непригодность к действию проистекала не из робости, — скорее, из лавиной косности почина и тяжести на подъем. Да и куда вышел бы он из земной клетки? Оставалось лавиными шагами мерить ее взад и вперед, пересчитывая — как монах четки — железные прутья жизни, каждый из которых был проклят кротким запретом: не пей, не кури, отвергни чувственность, не клянись, не воюй, не противься злу...» И еще один штрих Вячеслава Иванова, в котором целый набросок религиозно-психологического портрета Толстого: «Изначала он нес в себе жреческое убийство и фанатическое самоубийство, мятеж, разделение и пустыню. Пустыня росла в нем, по слову Ницше; но в пустыне он слышал Бога».

Я хотел бы закончить цитатой из катехизиса Льва Толстого, в которой, как мне кажется, ярче всего выразилась сила и оригинальность его религиозной мысли, не оставляющая сомнения в том,

что изучение религиозного наследия русского гения, отрешенное от мелочных вопросов о том, можно или нельзя его примирить со святыми отцами или с официальной позицией Церкви, может даже в наш век многознания открыть какие-то совершенно необычные грани религиозного опыта человеку, стремящемуся, как Толстой, к ответам на самые главные вопросы жизни.

«Внутреннее влечение рождающегося духовного существа человека только одно: увеличение в себе любви. И это-то увеличение любви есть то самое, что одно содействует тому делу, которое совершается в мире: замены разединения и борьбы единением и согласием, то, что в христианском учении называется установлением Царства Божия...

В этом непрерывающемся расширении пределов области любви, составляющем сущность рождения духовного существа, и заключается сущность истинной жизни человека в этом мире. Все пребывание человека в этом мире от рождения и до смерти есть не что иное, как рождение в нем духовного существа. Это непрерывающееся рождение есть то, что в христианском учении называется жизнью истинной. Можно себе представить, что то, что составляет наше тело, которое теперь представляется как отдельное существо, которое мы любим предпочтительно пред всеми другими существами, когда-нибудь в прежней, низшей жизни было только собрание любимых предметов, которые любовь соединила в одно так, что мы его в этой жизни уже чувствуем собою; и точно так же наша любовь теперь к тому, что доступно нам, составит в будущей жизни одно цельное существо, которое будет так же близко нам, как теперь наше тело (у Отца вашего обителей много)».

Будем надеяться, что по вере раба Божьего Льва в дому Отца Небесного нашлась обитель и для него.

УДК

Г. И. Беневичкандидат культурологии, доцент
Русской христианской гуманитарной академии**О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИХ АСПЕКТАХ
УЧЕНИЯ ОРИГЕНИСТОВ IV–V ВВ. И ПОЛЕМИКИ С НИМИ***

Copyright © 2015, Г. И. Беневич

В статье рассматриваются некоторые аспекты учения Евагрия Понтийского, подчеркивается их связь с платонизмом. Кроме того, исследуется характер полемики с Евагрием со стороны его антиподов «антропоморфитов» и со стороны церковных ортодоксов. Исследуются истоки учения антропоморфитов. Обсуждаются достоинства и недостатки полемики с оригенизмом в IV–V вв.

Ключевые слова: оригенизм, антропоморфизм, иерархия, платонизм.

G. I. Benevich

On some philosophical and theological aspects the 4–5th centuries Origenists teaching and on polemics against it

The article considers some aspects of Evagrius of Pontus's teaching; its relation with Platonism is underlined. It also deals with the character of the polemics against Evagrius by the anthropomorphites and by the Orthodox Christians. The sources of the anthropomorphites' teaching is discovered. Advantages and disadvantages of the polemics against Origenism in the 4–5th centuries are also discussed.

Keywords: Origenism, anthropomorphism, hierarchy, Platonism.

Обычно считается, что в полемике вокруг оригенизма в IV–V вв. лишь одна сторона — оригенисты, в особенности через Оригена Евагрий Понтийский, испытала на себе влияние платонизма. Тем не менее, согласно новейшим исследованиям учений главных антиподов оригенистов — антропоморфитов, есть основание предполагать, что и они, по крайней мере наиболее глубокие из них, испытали на себе влияние некоторых идей, имеющих параллель как в эллинистическом иудаизме (у Филона), так и в среднем и неоплатонизме. Настоящая статья посвящена обсуждению некоторых наиболее существенных богословско-философских идей Евагрия и противников оригенизма разных направлений.

1. Евагрий

Хотя в ходе полемики вокруг оригенизма на рубеже IV–V вв. главной мишенью Иеронима Стридонского стал Руфин Аквилейский, по единодушному мнению, исследователей, олицетворением «оригенизма» в этот период был вовсе не Руфин, а крупнейший богослов и подвижник Египетской пустыни этого времени Евагрий Понтийский, чья жизнь была тесно связана не только с Египтом, но и Палестиной. Евагрий имел связи с палестинским монашеством, в частности, здесь, вдохновленный Меланией Старшей он получил от Руфина свой монашеский постриг. Тесные связи с ведущими по-

читателями Оригена в Палестине Евагрий поддерживал и живя в Египте, он вел переписку с Руфином, Меланией, Иоанном Иерусалимским, что видно по его письмам (Евр. 2, 9, 4, 50, 51). Судя по всему, никто из них не возражал на содержание его учения, изложенного в посланиях к этим лицам, особенно здесь существенно так называемое «Большое послание к Мелании Старшей» [1] и трактат «О молитве», который, вероятно был адресован Руфину [5, р. 18]. По мнению Э. Кларк именно для общины Мелании Старшей было написано сочинение Евагрия, регламентирующее жизнь инокинь [2, р. 22]. Можно сказать, что в целом учение Евагрия не вызвало у них возражений, так что его по праву можно считать и главным теоретиком как египетских, так и палестинских оригенистов еще до момента осуждения оригенизма Феофилом Александрийским, имевшего место в 399 г., т. е. в год смерти Евагрия, который сам по себе умер в мире с Церковью, не будучи осужден при жизни и будучи уважаем всеми. Следует иметь в виду, что «Послание к Мелании», хотя оно и имеет такое название, было обращено, как это видно из его первых предложений, к мужчине. Относительно этого адресата специалист по Евагрию Г. Бунге считает, что скорее всего им был Руфин (из-за близости Руфина к Мелании, трактат получил в традиции новое название, хотя, возможно, одновременно был послан им обоим). Относительно времени написания трактата, Бунге предполагает, что это заключительное и предсмерт-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №14-63-01003 «Палестинская христианская философско-богословская традиция III–V вв.»

ное сочинение Евагрия, написанное, когда Руфин был уже вдали от Египта и Палестины, о чем говорит самое его начало. Если это так, то трактат был написан в 398 г., и направлен в Италию, куда уже переехал к тому времени Руфин [3, S. 198–200]. Но в таком случае, это сочинение было написано тогда, когда Руфин уже оказался под критикой со стороны Елифания и Иеронима, а значит нельзя исключить и того, что Евагрий писал его, чтобы в контексте начала полемики вокруг оригенизма изложить в более систематическом виде свое учение и дать своему другу некоторое базовое сочинение по учению, которое они разделяют оба. Впрочем, сам Руфин мыслит куда более традиционно, и от Евагрия отличается и по стилю, и по содержанию своих сочинений.

Лидерство Евагрия среди оригенистов некоторое время оставалось в тени во время полемики, поскольку шла борьба между Иеронимом, Руфином и другими. Но уже в 415 г. в Ер. 133 Иероним упоминает Евагрия среди лидеров оригенистов. В свою очередь ближайший ученик Евагрия Палладий постоянно неоднократно упоминает его в своем «Лавсаике» в качестве одного из важнейших деятелей и авторитетов среди египетских и палестинских монахов.

Учению Евагрия было посвящено множество исследований. Мы здесь лишь кратко суммируем их. Необходимо отметить, что учение Евагрия, хотя оно и называется «оригенистским», следует отличать как от учения самого Оригена, с которым оно конечно имеет точки пересечения, но не тождественно, так и от учений позднейших оригенистов VI в., которое и легло в основу осуждения оригенизма при императоре Юстиниане. Евагрия следует изучать на основе его собственных сочинений и контексте монашеской письменности его времени.

Можно согласиться с Юлией Константиновски, чье исследование по Евагрию является одним из самых последних, что в оценке учения Евагрия следует придавать значение как его ученичеству у Каппадокийцев, в частности, у Григория Богослова в Константинополе, так и тому факту, что Евагрий покинул Григория. И дело тут не только в том, что Евагрию из-за любовной истории пришлось спешно бежать из столицы. Весьма вероятно, что духовный этос и сам подход к христианской жизни великого Каппадокийца уже не устраивал Евагрия, который в конечном счете устремился к уединенной монашеской жизни в пустыни и монашескому гнозису (любовное приключение, бывшее у Евагрия в столице в этом контексте можно рассматривать как то, что временно заняло у него пустое место, возникшее от этой неудовлетворенности от духовности, характерной для Григория, но не достаточной для Евагрия) [5, р. 28]. Следует учитывать, при этом, что Григорий Богослов тоже был почитателем Оригена, и, собственно, от него Евагрий впервые, очевидно, и проникся уважением к великому Александрийцу. Тем не менее, оригенизм Евагрия, каким он сформиро-

вался в Египетской пустыне, не был тождествен оригенизму самого Оригена, к которому по целому ряду пунктов (это были не еретические мнение Оригена) был близок и Григорий Богослов.

Учение Евагрия представляет собой интерес не только в синхроническом контексте своего времени, но и по отношению к учениям более позднего времени, в которых учение Евагрия переосмысливается и трансформируется, освобождаясь от некоторых специфических для него «оригенизма» черт. Таким преобразователем учения Евагрия является Максим Исповедник.

Оригеновским у Евагрия несомненно было учение о творении множества умов в качестве первого и лучшего творения Божия. Согласно Евагрию, основанием мироздания является Логос, руководствуясь которым Бог сотворил разумные существа (*τὰ λογικά*), или «умы» (*νόες*), пребывавшие изначально в единстве с Творцом. Так, в «Гностических главах» 3.28: 109 Евагрий пишет: «Душа есть ум, который по небрежности отпал от Единства». Об этом пишет уже Ориген в «О началах» (2.8.3–4). Но обратимся к «Большому посланию к Мелании» (далее Melan., все переводы принадлежат Ю. Аржанову), этому результирующему сочинению Евагрия, которое сохранилось лишь по-сирийски, т. к. после осуждения Евагрия при императоре Юстиниане в Византийской империи его сочинения, содержащие элементы осужденной ереси уничтожались, а аскетические сочинения, свободные от подобных ересей распространялись под другими именами, а частности Нила Анкирского.

«Послание к Мелании» — сочинение не только богословское, но и поэтико-риторическое. Не в буквальном смысле слова, но в том, что богословие в нем в немалой степени основано на разворачивании метафоры. Причем, метафора эта весьма современна (в смысле ее апелляции к нашему постмодернистскому сознанию) — это метафора письма, столько важная для современной философии, в частности Ж. Деррида. Отдельный вопрос, ставил ли Евагрий в духе своего времени, господствующего фоно-логоцентризма, устное слово выше письменного. Факт тот, что письменное слово, письменный знак в его системе имеет большое, и как мы увидим, нередуцируемое (когда речь идет о Троице) значение. Итак, начинается «Послание» с рассуждения относительно свойств письма, которое способно передать мысли и чувства от одного человека к другому — вполне традиционное, хоть и весьма мастерское рассуждение в стиле риториков поздней античности (Melan. 1–4).

Однако, далее Евагрий переходит к своей оригинальной концепции, прилагая метафору письма ко всему творению: «Бог по Своей любви обратил творения в посредников — они были установлены как письменные знаки через Его силу и мудрость, то есть через Сына и Духа, являя Его любовь к ним [людям], дабы они поняли и приблизились [к Нему]» (Melan. 5). Таким образом, у Евагрия все творение

уподобляется письменным знакам, которые служат разумной твари (т. е. человеку, прежде всего) для познания Бога. Здесь, однако, следует сказать, что само учение о знаке или образе истины как будто предполагает у Евагрия дистанцию, или расстояние, а значит и отпадение от истины. Именно с этого он и начинает изложение своего учения о творении: «Все, что происходит при помощи письменных знаков, есть еще и образ того, что по истине случается с теми, кто далек от Бога — они далеки от Бога потому, что их нечестивые дела отделяют их от их Творца» (Ibid. 5).

В этой перспективе, все творение рассматривается Евагрием как одна огромная система коммуникации между Богом и человеком, в которой установлены сложные иерархические связи (здесь явное влияние платонизма, хотя способ описания этой иерархии у Евагрия вполне оригинален). Они динамичны, и сама система не статична, поскольку в ней благодаря Христу внесено стремление к апокатастасису — всеобщего спасения. Но обратимся к этой системе и опишем ее подробнее. Евагрий подчеркивает, что есть такие твари, или уподобившиеся им люди, которые познают Слово и Дух не посредством творения, а непосредственно, т. е. они не нуждаются в знаках Слова и Духа, каковым является видимое творение (Ibid. 8). Вообще все в творении у Евагрия является знаком (или буквой) более иерархически высокого. Так видимое творение является знаком, посредством которого познается любовь (воля), сила и мудрость Творца (Ibid. 11). Близкие же к Богу творения (речь, видимо об ангелах) Евагрием тоже сравниваются с буквами, но с буквами «великими и древними» (Ibid. 12–13), которые указывают на Силу и Премудрость Творца ясно, без посредства чувственных образов, но и Силу и Премудрость, т. е. Сына и Духа Евагрий называет «славными буквами», «через которые познается любовь Отца», а через разумные творения познается Сила и Мудрость Отца (Ibid. 12). Все есть письменные знаки для познания более высокого. Соответственно — Сын и Дух именуется Евагрием тоже письменными знаками, хотя он и постоянно говорит, что они знаки иного порядка, чем творения, как ангелы, так и люди, но все равно эту метафору он прилагает и к ним: «Сын и Дух есть [письменные] знаки Отца, через которые Он познается, разумные же творения есть [письменные] знаки, через которые познаются Сын и Дух» (Ibid. 12). Здесь принципиальным является понятие образа, который для Евагрия фактически эквивалентно понятию знака или письменного знака. Человек сотворен по образу Божию, и это является для Евагрия основанием для утверждения о том, что он есть письменный знак Его Сына и Духа (Ibid. 13).

Познание понимается Евагрием в духе платонического восхождения от видимого творения к невидимому, и от невидимого к Сыну и Духу, а через них — к Богу (Ibid. 14). В конечном счете, речь идет об умении прочесть все более возвышенные знаки.

Опять мы встречаем пронизывающую все метафору чтения. Далее Евагрий излагает это учение, используя еще одну метафору — тела и ума или тела и души. Все, более высокое в иерархии является умом или душой в отношении более низкого (Ibid. 15–16). Однако здесь он характерным образом делает многозначительную фигуру умолчания: «Но я не хочу их тебе описывать, из-за того, что не могу доверить эти вещи бумаге и чернилам, а также из-за тех, кому случайно придется встретиться с этим посланием; еще и потому, что смелые подчинят эту бумагу своей власти». Из-за этого я не могу говорить открыто обо всем» (Ibid. 17). Есть все основания считать эту фразу свидетельством того, что Евагрий писал свое послание уже после начала полемики вокруг оригенизма, и явно опасался, что его послание попадет в руки противников и будет превратно истолковано [3, S. 198; 4, p. 256–257]. Понятно, и каким именно образом его могли истолковать противники: если он включил Сына и Дух в иерархию, назвав их «буквами» Отца, и приложив к ним ту же систему метафор, что и ко всем тварям, то не получается ли отсюда, что Сын и Дух у него лишаются единости с Отцом? Понятно, что сам Евагрий так не считает, но сама его метафора в приложении ко всем тварям и к ипостасям Троицы несколько двусмысленна.

Но вернемся к тексту Евагрия. Он умудряется даже и свое опасение доверить бумаге все свои сокровенные мысли использовать для иллюстрации своего учения, утверждая, что только Слово и Дух имеют непосредственное знание Отца, а далее сообщаемое ниже по иерархии знание с каждым новым уровнем все более ослабевает, и нижние могут подниматься лишь на одну ступень вверх. Как можно его понять, более сокровенное знание для них сокрыто, и должно быть так (Ibid. 18). Только Сын и Дух — точный образ и истинное сияние сущности Отца (Ibid. 18). Видно, что Евагрий не опасается излагать свое учение таким образом и считает его совершенно церковным. Слово и Дух — точный образ Отца, а ум человеческий — образ и подобие Слова и Духа (Ibid. 19). При этом Евагрий подчеркивает, что все нижестоящее свою собственную природу не знает, эту природу знает только то, образом чего оно является. Так тело своей природы не знает, но его природу знает душа, ум знает природу души, а природу ума знает Ум (Ibid. 20–21). Здесь можно тоже усмотреть влияние неоплатонизма, например, Плотина, где все примерно так и обстоит.

И далее Евагрий высказывает свое эсхатологические чаяние, одно из тех, в котором его «оригенизм» выражается сильнее и характернее всего: «будет время, когда исчезнут те имена и числа, которые между телом, душой и умом, ибо они [тело и душа] будут возвышены до чина ума» (Ibid. 22). Под именами и числами здесь следует понимать разделение на различные иерархии бытия, Евагрий говорит об их упразднении, в чем его и упрекали,

как и оригенизм в целом, когда говорили, что в нем отрицается воскресение телесное, ибо, если упразднится различие между умом, душой и телом (а далее он пишет и об упразднении различия между тварями и Логосом), то о каком телесном воскресении и различии людей в этом состоянии можно говорить?

Вот, что пишет Евагрий о том, как он понимает вопрос о состоянии людей в эсхатоне. Его ответ, заметим, вписан в его учение о нередуцируемости ипостасей Сына и Духа к ипостаси Отца. В эсхатоне три Божественные ипостаси сохраняются, а ум человека, его душа и его тело, разделенные ныне по причине различия воли, будут едины соответственно с каждой из этих ипостасей: «будет время, когда исчезнут имена и числа, [существующие] между Отцом, Его Сыном, Его Духом и Его разумным творением, которое есть Его тело, ибо “Бог будет все во всем” (1 Кор 15: 28). Однако не думай из-за того, что я сказал, что исчезнут имена и числа между разумным творением и его Творцом, что сотрутся ипостаси и имена Отца, Сына и Духа. Но как природа ума станет единой с природой Отца, поскольку она — Его тело, так же и имена души и тела будут поглощены ипостасями Сына и Духа, так что бесконечно будет пребывать одна природа и три ипостаси Бога и Его образа — как перед Воплощением, также и после Воплощения благодаря согласию воли» (Ibid. 23). Здесь возникает вопрос, если ум, душа и тело человека будут соединены, соответственно, с Богом-Отцом, Сыном и Духом, то будет ли при этом эти ум, душа и тело различны подобно тому, как различны Отец, Сын и Дух? Вопрос этот остается открытым, хотя принято считать, что в оригенизме Евагрия, как и у самого Оригена, все различия между разумными тварями в эсхатоне упраздняются. При этом ссылаются на слова Евагрия из «Гностических глав» (2.17: 67), где говорится, что знание о λογί (разумных существах) сопровождается разрушением миров, упразднением тела и исчезновением имен, при этом останется единство знания согласно единству ипостасей.

Согласно Евагрию, все имена и числа, то есть различия в творении возникли в результате движения (кинесис), когда созданная в виде Энады (Единицы) тварь подвиглась в своем собственном движении от Бога. Здесь Евагрий воспроизводит в целом учение Оригена, получающее у него догматический и философский систематический характер, и именно это учение и будет в конечном счете осуждено при императоре Юстиниане, а затем философски осмыслено и трансформировано Максимом Исповедником в *Трудностях к Иоанну 7*. О движении как начале отпадения творения от Энады Евагрий говорит в «Большом послании Мелании» совершенно определенно: «исчезнут те имена и числа, которые приобрел ум в результате движения» (Melan. 24). Таким образом, источником разнообразия и сложности творения оказывается изначально не творческая воля Бога, сотворившего из ничего и приведшего в движение тварь, но движение самой твари,

на которое ответил уже Бог, Своим Промыслом, придав твари все иерархическое разнообразие, которое должно будет в конечном счете упраздниться. При этом Евагрий говорит не только об упразднении имен и чисел применительно к твари, но в именах и числах в Боге, имея в виду то, что впоследствии будет названо Божественными именами, соответствующим тем или иным промыслительным действиям Бога, той или иной благодати [2, р. 62]. В твари не будет различия, и не будет различия и в направленном на нее благодатном действии Бога (Melan. 25), поскольку будет иметь место полное единство твари и Творца по причине совершенного единства воли. Это учение о совершенном единстве воли будет повторено потом прп. Максимом в его учении о единой воле Бога и святых (см. *Трудности к Иоанну 7*: PG 91, 300–360), однако же прп. Максим, в отличие от Евагрия сохранит различие между Творцом и тварь, которое у него особенно ярко описывается в *Богословско-полюемическом трактате 1*. Евагрий же, который и в этом вопросе мыслит метафорически, сравнивает образование твари с тем, как он считает появились реки, отделившись от мирового океана, когда возникла суша; в конце времен все эти «реки», т. е. отдельные твари, сольются снова в мировой океан, получив при этом вкус и вид океана, и утратив вкус и вид, который у них обусловлен, как считает Евагрий, грехом и телами, которые души получили в соответствии с их грехами и степенью отпадения от Бога (Melan. 28–29). Иными словами, будет полностью восстановлена первоначальная Энада, так что твари, имевшие начало, не будут иметь конца и будут едины с Богом.

2. Противники оригенизма

Что касается богословских представлений тех, кто полемизировал с оригенистами, то здесь можно выделить несколько групп. Прежде всего, это так называемые «антропоморфиты» в Египте, которые оказались первыми обличителями оригенистов и сами попали под критику последних, вероятно, еще до начала полемики против оригенизма в Палестине. Суть учения «антропоморфитов» остается предметом споров и в наше время. Недавно Пол Паттерсон защитил диссертацию [6], где предложил существенно переосмыслить их учение по сравнению с его трактовками предыдущими исследователями, хотя уже и у его предшественников, например, у о. Александра (Голицына) появлялись трактовки, в которых антропоморфиты были не просто какими-то простецами, которые считали, что у Бога есть некая телесная форма, в которой Его следует представлять при молитве. Паттерсон же предложил еще более философскую трактовку корней антропоморфизма, связывая его с одной стороны, с влиянием средних и неоплатоников, а с другой — с иудейской традицией — Филоном и текстами Александрийских гностиков, собранными в библиотеке

Нагхаммади. Говоря кратко, концепцию Паттерсена относительно учения антропоморфитов и их противников, так называемых «оригенистов», можно сформулировать следующим образом.

Если до исследования Паттерсена и ряда других новейших исследований считалось, что антропоморфиты были простецами, которые считали, что у Бога есть тело, и что в молитве следует добиваться видения Бога в качестве некоего имеющего тело, воспринимаемое телесными очами, существа, представлять Его таким, а «оригенистам» в лице Евагрия и его единомышленников это было совершенно неприемлемо, то теперь картина видится более сложной. Уже Георгий Флоровский отмечал, что учение антропоморфитов и их противников может быть сильно прояснено после находки в 1883 г. «Жития блаженного Апа Афу из Пемдже» [7]. Для Паттерсена это житие является одним из важнейших источников. Из него он, в частности, выясняет, что «антропоморфиты» обвиняли своих оппонентов в том, что они утверждают, что человек после грехопадения потерял «образ Божий». Действительно, некоторые фразы Евагрия могут навести на такую мысль. Например, он заявляет в послании к Мелании: «как говорят [определенные] люди, если она [душа] сможет стать совершенным образом Божиим, каким она была сотворена, то она станет способна сделать его [тело] выше всех побуждений. Но из-за того, что она перестала быть образом Божиим и по своей воле стала образом скота, то она стала подчинена всем побуждениям тела, которые оно имеет сообща со зверями и скотом, родными с ним» (Melan. 46). Однако подобного рода выражений можно встретить множество у разных отцов, при этом они используются риторически, для увещевания, и быть уверенным, что Евагрий и другие «оригенисты» учили о потере человеком образа Божия после падения нельзя. Факт тот, что в «Житии апа Афу» еп. Феофил Александрийский вынужден этим подвижником исповедовать, что лично он не верит, что человек потерял образ Божий. Но в чем же заключается сам антропоморфизм? Прежде полагали, что он состоит в наивной вере в наличии у Бога тела, созерцаемого в мистическом видении, в молитве или в откровении, тела, имеющего человеческий вид, по которому и создан был человек. Однако, эта точка зрения была скорректирована Паттерсоном, который обратил внимание на то, что антропоморфиты, как и их противники — не только оригенисты, но и представляющий официальное церковное учение Феофил, исповедовали полную бестелесность Бога и отрицали, что Его можно созерцать телесными очами и в какой-либо телесной форме. Однако, под Богом здесь антропоморфиты понимали только Бога Отца. Что же касается Бога Сына, Логоса, то, в отличие от других участников полемики, антропоморфиты, как и некоторые течения в египетском мистицизме и гностицизме первых веков христианства, тесно связанные с иудейской средой, считали, что Логос может быть созерцаем в мистическом откровении как некая

космическая Богочеловеческая фигура (что таким Он был изначально, даже до воплощения), и может быть созерцаем и сейчас. Это учение сродни софиологии Владимира Соловьева и мистиков-софиологов разных времен и народов (к примеру, Якоба Беме). Возможно, именно в лице антропоморфитов, по крайней мере некоторых течений среди них, это учение появляется впервые в церковной среде, если не считать за принадлежащих к таковой гностиков из Нагхаммади. Факт тот, что это учение, а тем более наивное представление о том, что у Бога есть тело, было отвергнуто в ходе полемики с ним сначала «оригенистов», а потом Феофила и официальной церкви. При этом, как известно, Феофил использовал на этапе полемики с антропоморфитами так называемых оригенистов, близких к Евагрию, в частности, «Длинных братьев», которых позднее он же изгнал из Египта, и которые были тесно связаны с Палестиной.

В отличие от антропоморфитов Евагрий совершенно определенно учил о том, что не только Бог Отец бестелесен и не может быть созерцаем телесными очами, но таким же бестелесным является и Сын, и Дух — его точные и истиннейшие образы. При этом Евагрий говорил о возможности созерцания сияния общей сущности Бога. Путь к такому созерцанию идет через совершенное освобождение от устремления ума не только на все материальное и чувственное, но и на мысленное. Понятно в этом контексте, насколько разной была духовность «оригенистов» и антропоморфитов. Что касается официальной церковной позиции, то она обреталась где-то посередине. Так, Феофил и Епифаний, как и папы Римские осуждали равно как антропоморфизм, так и «оригенизм». Впрочем, практика молитвы оригенистов, как и суть их аскетического учения в этот период не была в центре, почему и личность Евагрия «всплыла» в контексте полемики вокруг оригенизма очень поздно, только в 414–415 гг., у Иеронима уже в контексте следующего догматического спора по поводу Пелагия, когда и вопрос об оригенизме был снова поставлен уже в связи с пелагианством. Но эта тематика выходит за пределы нашей статьи. Факт тот, что всестороннее рассмотрение учения Евагрия и церковный ответ на него был фактически отложен еще на столетие, а точнее, на два столетия, поскольку при Юстиниане Великом оригенизм евагрианского толка хотя и был осужден, но позитивное переосмысление его в рамках церковной традиции было осуществлено только в VII в. прп. Максимом Исповедником изнутри христианского неоплатонизма, где платонизирующие тенденции Евагрия были не просто отвергнуты, но преобразованы в рамках христианского учения.

Что касается особенностей богословской полемики с оригенистами со стороны традиционной церковной ортодоксии, то здесь наиболее характерными представителями такой полемики являются Епифаний Кипрский, Феофил Александрийский и Иероним Стридонский. Епифаний жестко крити-

ковал Оригена и его учение уже в Панарионе, за восемнадцать лет до начала полемики в Палестине. В своей новой полемике к предыдущим обвинениям: Ориген — корень арианства, по его учению Сын подчинен Отцу и не видит Его, а Св. Дух не видит Сына и т. д. — Епифаний прибавляет множество аргументов, касающихся учения о первоначальном состоянии умов в Боге, творении, аллегорического толкования и учения о воскресении, отрицание наличия «образа Божия» у человека после падения (якобы им обладали только «умы»), учение о спасении дьявола и пренебрежительное отношение к плотскому размножению (вспомним в этом контексте известное самооскопление Оригена в юности, которое послужило дополнительным аргументом). Все эти аргументы мы находим в послании Епифания к Иоанну Иерусалимскому (сохранилось в Ер. 51 Иеронима), которого к тому же Епифаний предупреждает, что Палладий — оригенист и его следует опасаться. Интересно, что о Евагрии, учителе Палладия, Епифаний не пишет. Хотя позиция Епифания явно не тождественна позиции антропоморфитов в их критике оригенизма, но, вероятно, по ряду пунктов эта критика совпадает, так что Руфин в пылу полемики именуется Епифания «антропоморфитом» (Jerom. Apolog. Contr. Ruf. III. 23), что не согласуется с собственным осуждением Епифанием всякого представления об изобразимости не только Бога, но даже и Христа и известным иконоборчеством Епифания.

Феофил Александрийский был еще одним обвинителем Оригена и оригенистов, наряду с Епифанием. Ему принадлежат расширенные списки обвинений в их адрес, где, помимо прочего, говорится, что Ориген учил о том, что царство Сына будет иметь конец, что Христос страдает и за бесов, что после возвращения к Богу душа снова может пасть, что Бог сотворил такой по объему мир, который Он мог контролировать [2, р. 111–114], однако, в ответ на это послание, надо сказать, епископы Палестины, в том числе Иоанн Иерусалимский, ответили, что такие ереси в их среде неизвестны. Сохранилось лишь одно послание неизвестного епископа из Палестины, который поддержал Феофила [2, р. 111]. Между тем, список «ересей Оригена», которые находил у него Феофил, продолжал расти и послания в послание.

Что касается еще одного критика оригенизма с традиционных церковных позиций, — Иеронима, то, хотя в целом он повторяет многие аргументы Феофила и Епифания, сочинения которых он перевел на латынь, но в его отношении к оригенизму была своя специфика. Как отмечает, например, Э. Кларк, до начала полемики в 399 г. Иероним в своих сочинениях, на что ему потом и пенял Руфин, не раз приводил мнения Оригена без всякой критики, в частности, в Толковании на Послание к Ефессянам, но и в других сочинениях. Речь шла прежде всего учения о происхождении душ, но и о целом ряде других аспектов антропологии и сотериологии [2, р. 123–125].

В целом, Иероним в своей полемике против оригенизма выдвигал те же самые обвинения против него, какие выдвигали и Епифаний с Феофилом. Так, в трактате «Против Иоанна Иерусалимского» он обвиняет оригенистов в восьми главных ересьях: 1. Сын не может видеть Отца, равно как и Св. Дух; 2. души происходят из отпавших от первоначального единства умов и получают тела вследствие падения; 3. дьявол и бесы покаются и будут править вместе со святыми; 4. кожаные ризы из Быт 3: 21 следует толковать как тела, которые получили души в результате падения; 5. Отрицание воскресения, что видно из толкования Оригена на Пс. 1 (слова: не воскреснут нечестивые на суд); 6. аллегорическое толкование рая, т. е. отрицание того, что человек изначально был помещен в рай как в конкретное место на земле; 7. аллегорическое толкование вод над небесами и под небесами в Быт. 1; 8. утверждение, что человек после падения потерял «образ Божий» [2, р. 133].

Положение Иеронима, который посвятил много места и времени в своей творческой деятельности переводя Оригена или используя его сочинения, было особенно затруднительно, так что ему приходилось, чтобы обелить себя в обвинениях в оригенизме, выказывать себя рьяным борцом против него, что видно хотя бы из этого отрывка из письма Иеронима Паммахию и Океану в Рим: «Если не верите, когда я отрекаюсь от него, по крайней мере, поверили бы, когда я буду обвинять его. Но охотнее верят мне, как заблуждающемуся, чем как исправившемуся. И не удивительно, потому что думают, что я его (Оригена) сотаинник (συμδιότης) и не хочу явно исповедать его учение из-за плотских и непосвященных людей» (Jerom. Ep. 77). Т.е. Иерониму приписывали тайную приверженность к идеям Оригена, которую он скрывал. Как мы видели выше, такую тайную приверженность, скорее можно было бы подозревать и не без оснований в Руфине, находившемся в дружеской переписке с Евагрием, бывшим настоящим лидером оригенистов, и именно Евагрий сокрывал некоторые аспекты оригенова учения даже в своем «Большом послании к Меланию», обращенном, видимо, к Руфину, еще в самом начале переписки. Иероним, однако, в это время, т. е. до 415 г., не придавал еще значения фигуре Евагрия и тому, сколь близок он был с Руфином, и эта переписка, как и содержание учения Евагрия, не была аргументом в его споре с Руфином.

Факт тот, что ни один из церковных полемистов против оригенизма на рубеже IV–V вв., ни Епифаний, ни Феофил, ни Иероним, не ставили вопрос о позитивной составляющей в богословских мнениях Оригена, которые они осуждали, и которые были позднее осуждены (причем их список был расширен) при имп. Юстиниане в VI в. По-настоящему, т. е. на богословско-философском уровне, а не только на чисто догматическом, ереси оригенистов были рассмотрены в VII в. только прп. Максимом Исповедником, который вел полемику с оригенизмом

с позиций, условно говоря, христианского платонизма, а не с позиций голой церковной ортодоксии, тем не менее, полемика IV–V вв., как и VI вв. имела важное догматическое значение.

Литература

1. Евагрий Понтийский. Большое послание к Мелании / Пер. Ю. Аржанова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. СПб., 2009, с. 475–497.
2. Clark E. A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
3. Evagrius Pontikos. *Briefe aus der Wüste / Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge*. Trier, 1986. (Sophia: Quellen ostlicher Theologie 24).
4. Guillaumont A. *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et chez les syriens*. Paris, 1962.
5. Konstantinovsky J. *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*. Burlington, 2009.
6. Patterson P. A. *Visions of Christ: The Anthropomorphic Controversy of 399 CE (PhD dissertation)*. St Louis University, 2011.
7. Флоровский Г., прот. Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. 1; Ч. 2: Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже // Он же. *Догмат и история*: Сб. ст. М., 1998, с. 303–310, 311–350.

УДК

К. А. Махлак

кандидат культурологии, доцент Русской христианской гуманитарной академии

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ*

Copyright © 2015, К. А. Махлак

Статья посвящена литургическому восприятию культуры в работах протопресвитера Александра Шмемана. В статье рассматриваются взгляды Шмемана на искусство, культуру и повседневную жизнь современного человека. В работе анализируется влияние русской религиозной философии XIX–XX веков, классической русской литературы, поэзии Серебряного века на самосознание прот. А. Шмемана и его богословие. На примере богословия Шмемана делается вывод о взаимовлиянии ключевых идей культуры (дар, дом и пр.) и православной духовности. **Ключевые слова:** культура, церковь, символ, православие, русская классическая литература.

К. А. Makhlak

The liturgical aspect of culture

The article is devoted to liturgical perception of culture in the works of Protopresbyter Alexander Schmemmann. The article discusses the views Schmemmann on art, culture and everyday life of modern man. The article analyzes the influence of Russian religious philosophy XIX–XX centuries, Russian classic literature, poetry of the Silver age to identity prot. A. Schmemmann and his theology. For example, the theology of Schmemmann the conclusion about the interaction of the key ideas of culture (a gift, a house, etc.) and Orthodox spirituality.

Keyword: culture, Church, symbol, Orthodoxy, Russian classical literature.

Среди младшего поколения богословов русского зарубежья протопресвитер Александр Шмеман (1921–1983) занимает одно из ключевых мест. Сознание необходимости культуры для богословия позволяет Шмеману выявить секулярные элементы в самом богословском самоопределении церкви. При этом для Шмемана остается важным рассмотрение культурного и интеллектуального контекста экклезиологии. Как констатирует он в своем дневнике: «Богословие без культуры — фактически невозможно, и даже при формальной “правильности” звучит иначе, не так как нужно...» [3, с. 623]

Образ церкви, в связи с темой соотношения мистериального-мифологического, встраивается в контекст персонологии Шмемана, это своего рода экзистенциализм или даже антропоцентризм, но совершенно не «титанического» типа. У Н. Бердяева, как и у Г. Флоровского, наряду с почти нигилистическим отвержением культуры, усиливается мотив эскапизма, одинокая монада-личность уходит в свой мир (у Флоровского это православная церковность, Византия). Для Шмемана литургия как существо церкви — это не этно-ритуальный заповедник, обнесенный высокой стеной, а своего рода модель открытой высшим смыслом, личностной, но идеологически¹ не детерминированной культуры. И это парадоксально, учитывая всем известный традиционализм православного богослужения.

Культуру, где человек не является моментом ни ритуала, ни мифа, он и миф и ритуал, моменты

человеческого «я», такое «овнутрение» сам Шмеман описывает с помощью категории «дар». «Дары» в литургическом или более широком культурном смысле предполагают определенную антропологию, скажем, тема дара совершенно чужда титаническому антропоцентризму Бердяева, дарение всегда от высшего (дар от низшего к высшему, в пределе от человека Богу, скорее подношение). Дар — интенция, обращенность, обращенность возвышающая, вводящая «низшего» в пребывание с «высшим». «Страшная ошибка современного человека: отождествление жизни с действием, мыслью и т. д., и уже почти полная неспособность жить, то есть ощущать, воспринимать, «жить» жизнь как безостановочный дар. Идти на вокзал под мелким, уже весенним дождем, видеть, ощущать, осознавать передвижение солнечного луча по стене — это не только «тоже» событие, это и есть сама реальность жизни. Не условие для действия и для мысли, не их безразличный фон, а то, в сущности, ради чего (чтобы оно было, ощущалось, «жилось») и стоит действовать и мыслить. И это так потому, что только в этом дает нам Себя ощутить и Бог, а не в действии и не в мысли» [3, с. 15]. «Целостность» не является «замыслом», проектом² или символом, программой действий, для осуществления которой изыскиваются ресурсы, как часто ее понимали представители русской религиозной философии. «Цельное знание», «бого-человечество», «всеединство», «соборность» — все эти понятия существуют в режиме задачи, долж-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007 «Русская классика: pro et contra. Философская рефлексия русской классической литературы в отечественной и зарубежной мысли».

ного, в каком-то плане они «эйдетичны», они отсылают к эсхатологическому свершению, концу истории, или даже за ее пределы. Опять можно вспомнить замысел порыва из мира необходимости через творчество у Н. Бердяева. «Порыв из мира» является важным элементом логики художественных образов Ф. М. Достоевского, «отождествление жизни с мыслью и действием» — точная квалификация многих его персонажей. Шмеман отрицает «целостность — порыв» ради «целостности — пребывания», в этом он выводит «целостность», «органичность» из орбиты мифа. «Органичность» — бытие повседневности, «домашнее»³ бытие: «есть дом, из которого каждый уходит «на работу» и куда каждый возвращается с радостью, чтобы дома найти саму жизнь, само счастье, саму радость, куда каждый приносит плоды своего труда и где все претворяется в праздник, свободу и полноту. Но именно наличие, опыт этого дома — уже вневременного, неизменного, уже пронизанного вечностью, уже только вечность и являющего, — только это наличие может дать и смысл, и ценность всему в жизни, все в ней к этому опыту «отнести» и им как бы наполнить» [3, с. 90]. Но мир дома не только во времени, он принадлежит вечности, он «литургичен» в этом единстве времени и вечности, будничности и праздника, профанного («каждый уходит “на работу”») и сакрального («праздник, свобода, полнота»). Опять выразительный контраст даже с Хомяковым, по домовитости и семейному счастью его можно сопоставить со Шмеманом, но Хомяков весь в беспокойстве прожектера, он как бы бежит из дома, ожидая чего-то большего.

Образ дома как бытия «здесь и теперь», но вместе с тем в вечности⁴, распространяется Шмеманом на Церковь и ее мистическое измерение. Благодарение, «дар» — важнейший «экзистенциал» у Шмемана. Имея исток в Евхаристии, литургии, он распространяется, повсеместно сообщая себя, дар жизни и смысла, совершенно разным реалиям. В «Дневнике» Шмеман сочувственно цитирует стихотворение О. Мандельштама из сборника «Камень» «Вот дароносица как солнце золотое». Особенно близки ему такие строки: «Чтоб полной грудью мы вне времени вздохнули // О луговине той, где время не бежит». Ощущение простора, свободы и все наполняющей радости, и вместе с тем личностная, историческая — «логосная» интонация заставляет вспомнить софиологическую версию экклезиологии и евхаристии у С. Булгакова. Для Шмемана, как и для Мандельштама, евхаристическая тема вводится через реальность дара («Вот дароносица...»), ответом на дар является радость («все причащаются, играют и поют») и благодарность. Дар безусловно личностная реальность, от Бога — человеку. Для С. Булгакова евхаристия — это внутрикосмическое взаимодействие тел⁵. Булгаковский подход чужд Шмеману своим безличным космоизмом, также как символизм Фло-

ренского — своей деконкретизацией любой реальности, ведь символ постоянно указывает на другое, поэтому он лишен своей субстанциональности, и за счет этой пустотности практически неисчерпаем, в нем есть все.

Вообще, Шмеман создает во многом уникальный подход к реалиям культуры. Он стремится вернуть мысли и религии утерянное единство «мифа и ритуала». Действительно, роковым свойством «фельетонной эпохи», говоря языком Г. Гессе, является снижение серьезности любого жизненно значимого высказывания и поступка, этот мотив — постоянный рефрен «Дневников» А. Шмемана. В этой связи можно говорить и об умалении личности, ее оскудении, с одной стороны — через индивидуализацию и атомизацию, с другой стороны, через соблазны тоталитарной, насильственной соборности.

Шмеман как религиозный мыслитель видел выход в актуализации мистериального измерения в церкви и самой культуре (в этом он, конечно, ученик прот. Н. Афанасьева и наследник теургической линии в культуре). Мистериальность не означает обрядоверия и ритуализма. Подлинная литургичность чем-то сродни музыке, но, в отличие от последней, она не оставляет воспринимающего ее слушателя в бездействии, но вводит его в круг специфической деятельности, неотделимой от интеллектуального и эстетического переживания. Таким опытом являются многие его книги, посвященные вроде бы узкой богословской тематике. Если опять воспользоваться аналогией с творчеством Гессе, мистериальность Шмемана — это своего рода «игра в бисер» (или, точнее, в «стеклянные шары»). У Гессе игра — искусство создания «сверх-культуры», предполагающей синтез всех искусств, философии и религиозной традиции, на основе их глубинных закономерностей.

Игра, кстати, роднит Гессе и с Флоренским, т. к. построена на широкой ассоциации мотивов совершенно разных дисциплин и областей знания, поэзии и литературы⁶, магистр игры оперирует символами, приобретшими самостоятельность от символизируемой реальности. Гессе видит этот синтез под знаком секулярной (напоминающей антропософию), общечеловеческой духовности. Шмеман настаивает на христианском и «эпифаническом»⁷ смысле «игры», мнимая литургичность гессевской фантазии обретает у него вполне реальные черты. Через тему «дара» Шмеман выходит к теме кафоличности, кафоличность — соборность, третье свойство церкви в Никейском Символе веры, с анализа кафоличности в свое время начинал свои экклезиологические штудии и Хомяков. Кафоличность⁸ — еще и вселенскость, как показывает Афанасьев, вселенское и местное измерение в церкви совпадают. Шмеман рассматривает эту проблематику через призму культуры. «Булгаков, Зеньковский, Карташев — Запада, в сущности, они не знали и не понимали, знали западную (преиму-

шественно немецкую) науку и философию. Отсюда все-таки несомненная ограниченность их творчества, их вклада. Пушкин и Тургенев — гораздо более всемирны, чем они. Зернов прав — русская церковная элита, в отличие от греков, сербов и т. п., всегда сознавала вселенскость Православия. А вместе с тем жила все же в «византийской» и «русской» перспективе, с вечным оборотом на русскую «особенную статью». В том-то и все дело, однако, что ни Византия, ни Россия сами по себе не «всемирны». Пушкин «всемирен» потому, что все его творчество — до «историософского» соблазна и падения русского сознания. Всякий оборот на себя, всякая попытка а priori отождествить «свое» с вселенским и всемирным сразу же ограничивает, а на глубине ведет и к духовному заболеванию. Все то же вечное правило: не сотвори себе кумира» [3, с. 79]. Истинная «вселенскость» требует внимательной ревизии «родного», включая вопросы, лежащие на поверхности культурной и церковной жизни.

Таковыми вопросами волей-неволей становились факты церковных разделений в эмиграции, вызванные столкновением разных оценок культурного прошлого и перспектив России и Европы. ««Дар всемирного понимания», «Нам внятно все»: на вершинах и взлетах русской культуры это несомненно так. Но слаб в ней «логос» и сильна «эмоция». Русские не любят, а влюбляются — даже в Гегеля и Маркса. В «Запад», в «Византию», в «Восток». И влюбление сразу же ослепляет, лишает как раз «внятности» и понимания. Мучительные страницы в «Автобиографических записках» Булгакова о том, как он «влюбился» в Государя. Но он, собственно, всю жизнь во что-нибудь влюблялся и сразу же строил теорию на этом шатком основании. А другие влюблялись в «Отцов», в «икону», в «быт». И всякая «часть» — таков закон этой русской влюбчивости — моментально превращается в «целое», тогда как единственный смысл всех этих «объектов» влюбления, что только как части они и осмысленны, не «идолы»» [3, с. 81]. Мистериальная идентичность церкви, по Шмеману, позволят избежать обожествления «части», романтической «влюбленности» в «свое». Самообособленность Шмеман однозначно рассматривает как симптом духовного и культурного оскудения, Пушкин «всемирен» благодаря отсутствию у него оглядки на историософскую дихотомию Восток-Запад, появившуюся уже у славянофилов. «Нам внятно все» — этими словами Шмеман готов характеризовать как чудо золотого века русской литературы, так и свое видение мистериального средоточия церкви. Такой подход можно считать парадоксом или даже натяжкой, но для нашего автора он кажется естественным, ведь важной характеристикой литературного творчества является возвышение быта до бытия, родного до вселенского, личного до соборного.

Список литературы

1. Булгаков С., прот., Евхаристический догмат / Прот., С. Булгаков // Путь парижского богословия. М.: Храм св. мученицы Татиана при МГУ, 2007.
2. Вейдле В. В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство / В. В. Вейдле // Умирание искусства. СПб.: Аксиома, 1996.
3. Шмеман А. прот. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005.
4. Шмеман А. прот. Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломник, 1992.
5. Шмеман А., прот. «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклезиологии / прот. А. Шмеман // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009.

Примечания

- 1 «Для меня зло, — пишет Шмеман в дневнике, — прежде всего в самой идеологии, в ее неизбежном редукционизме и в неизбежности для нее всякую другую идеологию отождествлять со злом, а себя с добром и истиной, тогда как Истина и Добро всегда «трансцендентны». Идеология — это всегда идолопоклонство, и потому всякая идеология есть зло и родит злодеев... Я воспринял Солженицына как освобождение от идеологизма, отравившего и русское сознание, и мир. Но вот мне начинает казаться, что его неудержимо клонит и тянет к кристаллизации собственной идеологии». [3, с. 215]
- 2 В этом прослеживается еще одно сходство с концепцией сигнификативного образа Вейдле: «Раннехристианское искусство не ставит себе целей, а потому и не достигает результатов, свойственных религиозному искусству других эпох христианства или иных, не-христианских культур. Форма его не выражает религиозного чувства; священной истории оно не излагает и священных образов не создает. В сущности, оно вообще не искусство, а лишь особый язык религиозной мысли, — не ее тело, как язык поэзии, а ее одежда, как слова обыденной речи». [2, с. 169]
- 3 Интересно, что Шмеман скептически относился к Розанову и его «быту-бытию», ругая его за навязчивость, отсутствие ощущения дара (и благодарности).
- 4 Обращает на себя внимание, что «бытие — дар» во многом соответствует «софийности» последователей Вл. Соловьева, в частности, софиологии С. Булгакова, отличие Шмемановской версии софийности — в сохраняющемся подчеркнутым персонализме.
- 5 «Христос имея Свою Славу, софийную Свою телесность, если можно так выразится, одну и ту же но дважды: как несотворенную, божественную, и как данную обожженному творению, тварно. София предвечная и тварная есть единая самотождественная софия, сущая в Боге и мире, и Христос в воплощении Своём соединил в Себе божество и мир ипостасным единением. Его телесность (или, на евхаристическом языке, Тело и Кровь) есть божественная София, Слава Божия, явленная не только в Боге, но и в творении». [1, с. 284]
- 6 По такому принципу скомпонована знаменитая книга Флоренского «Столп и утверждение истины».
- 7 В символе, «в отличие от простого изображения, простого знака и даже таинства в его схоластической редукции, две реальности — эмпирическая, или «видимая», и духовная, или «невидимая», соединены не логически («это» означает «это»), не аналогически («это» изображает «это») и не причинно-следственно («это» есть причина «этого»), а эпифантически (от греческого *ἐπιφάνεια* — являю). Одна реальность являет другую, но — и это очень важно — только в ту меру,

в которой сам символ причастен духовной реальности и способен воплотить ее. ... Нужно ли доказывать, что только этот — первичный, онтологический и эпитафический смысл понятия символ применим к христианскому богослужению. И не только применим, но и не отрываем от него. Ибо сущность его в том и состоит, что в нем преодолевается дихотомия реальности и символизма как нереальности, и сама реальность познается как прежде всего исполнение символа, а символ как исполнение реальности. Христианское бого-

служение символично не потому, что оно включает в себя разные «символические» изображения. Да и включает оно их, главным образом, в воображении разных комментаторов, а не в своем чине и священнодействиях». [4, с. 41]

⁸ Церковь «кафолична в пространстве, потому что каждая местная церковь в единстве епископа и народа получает полноту благодатных даров, узнает всю Истину и обладает нераздельным Христом, а где Христос, там и церковь. Totus Christus и потому tota Ecclesia». [5, с. 356]

УДК 27 (276)

Н. С. Смирнова

кандидат филологических наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии

ХРИСТИАНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ В ДОНОРМАННСКОЙ АНГЛИИ: АББАТ ЭЛЬФРИК

Copyright © 2015, Н. С. Смирнова

Статья посвящена аббату Эльфрику — церковному писателю, переводчику и педагогу конца X — начала XI века. Литературное наследие аббата Эльфрика беспрецедентно по объему и значению в англосаксонской литературе, его эрудиция и глубокое знание Писания поразительны, равно как и его талант как лингвиста, переводчика и педагога. Произведения аббата Эльфрика отличаются простотой, лаконичностью и ясностью изложения, и в то же время изяществом и художеством стиля. В своих поучениях он касается различных аспектов христианской догматики и нравственности, космологии, экклесиологии, сотериологии. Наиболее известны собрания проповедей аббата Эльфрика для произнесения в течение церковного года — на двенадцатые праздники, воскресные евангельские чтения, в дни памяти святых, в дни Великого поста и др.

Ключевые слова: Аббат Эльфрик, англосаксонская церковь, православная Англия, христианство, проповеди, древнеанглийская литература.

N. S. Smirnova

Christian Homily in Pre-Conquest England: Abbot Ælfric

The article is devoted to Abbot Ælfric, an outstanding church writer, translator and instructor of the end of the 10th — beginning of the 11th century. His literary legacy is unrivalled in Anglo-Saxon literature, both quantitatively and qualitatively. His erudition and profound knowledge of the Scripture are indeed impressive, as well as his talents as linguist, translator and instructor. His style of writing is characterised by simplicity, conciseness and clarity of expression and yet is marked by elegance and artistry. His homilies are about dogmatic, moral, cosmological, ecclesiological, soteriological and eschatological aspects of the Christian teaching. His most famous works are the collections of sermons to be delivered in the course of a church year. They cover a variety of subjects — church feasts, Sunday Gospel lections, Lenten disciplines, lives of saints etc.

Keywords: Abbot Ælfric, Anglo-Saxon Church, Orthodox England, Christianity, homilies, Old English Literature.

Введение

История английской церкви знает трех личностей с именем Эльфрик, бывших практически современниками. Это архиепископ Эльфрик Кентерберийский, архиепископ Эльфрик Йоркский и аббат Эльфрик Эйншэмский, известный также как Эльфрик Грамматик. В данной статье речь пойдет о последнем, аббате Эльфрике Эйншэмском. Время его жизни и деятельности приходится на 950е — 1010е годы — важный период в истории Англии, отмеченный расцветом возрожденного христианского благочестия в последние десятилетия ее пребывания в лоне единой христианской Церкви. Пройдет всего несколько десятилетий, и Англия будет завоевана норманнами. При всем различии трактовок этого события и оценок его последствий, не вызывает никаких сомнений тот факт, что для английской национальной истории, культуры и языка эта дата явится переломной. Если принять за критерий степень сохранности древнеанглийской этнокультурной идентичности, то 1066 год, дату битвы при Гастингсе, можно без преувеличения назвать английской национальной катастрофой, резко и безвозвратно изменившей путь развития английской нации, ее язык, культуру и национальное самосознание. А всего за 12 лет до норманнского завоевания, в 1054 году,

произойдет трагическое для всей христианской Церкви событие — отделение Западной Церкви от Православия, что будет иметь разрушительные последствия для многих западных народов, в том числе и для англосаксов. Собственно говоря, эти два события связаны друг с другом. К середине XI века в Риме распространяется учение о римском папе как о главе всей вселенской церкви, а поведение Рима в отношении Англии начинает все менее походить на пастырскую заботу и все более напоминать властное вмешательство [9, с. 8]. Хотя история и не знает сослагательного наклонения, но можно предположить, что если бы не было т. н. Великой Схизмы, не было бы и норманнского завоевания Англии, поскольку поход Вильгельма-Завоевателя был благословлен именно тогдашним папой римским Александром II, желавшим беспрекословного подчинения англо-саксов своей власти.

То время, когда писал свои труды аббат Эльфрик, отделяют от этих трагических событий середины XI века всего несколько десятилетий. Его произведения, таким образом, являются уникальным церковным, литературным и культурным памятником. Они ценны и интересны как с духовной, так и с лингвистической точки зрения. Перед нами предстает Англия, соблюдавшая древнюю христианскую веру, почитавшая святых, сиявшая христи-

анским благочестием. С лингвистической точки зрения мы имеем возможность познакомиться с наиболее изысканными образцами древнеанглийского языка (в его уэссекском варианте) за несколько десятилетий до того, как естественный ход его развития будет грубо прерван жестоким внешним завоеванием.

Однако поскольку темой статьи является христианская проповедь, прежде чем перейти к обзору произведений аббата Эльфрика, кратко осветим основные вехи в истории христианизации Британских островов и состояние христианства в Англии в эпоху жизни и творчества аббата Эльфрика.

Краткая история христианства на Британских островах

Раннему распространению христианства на Британских островах способствовало вхождение этих земель в состав Римской империи в результате военного завоевания в I–II веках по Р. Х. Первыми христианами здесь были римляне и христианизированные ими кельты, населявшие Британию с I тысячелетия до Р. Х. Однако, хотя среди кельтов были и преподобные, и мученики, в большинстве своем они оставались в язычестве как во время, так и после падения римского владычества в 410 году [2, с. 9]. В середине V века по Р. Х. земли Британии были захвачены германскими племенами англов, саксов и ютов. Воинственные германцы жестоко расправились с местным кельтским населением и вытеснили его с основной части острова на окраины, вынудив некоторых навсегда покинуть родные места и переселиться на материковую часть Европы, на территорию современной Франции (отсюда современное название этой местности — Бретань). Сохранив за собой небольшие окраинные участки земли, кельты предпочли свести свои контакты с завоевателями-язычниками к минимуму, не предпринимая никаких попыток их христианизации.

Приблизительно век спустя неожиданным образом о народе англов узнал Григорий Великий, впоследствии папа Римский, известный в Православной Церкви как святитель Григорий Двоеслов, автор Литургии Преждеосвященных Даров. Задавшись целью превратить благообразных, но не просвещенных крещением «англов» в «ангелов» (именно так предание передает его слова), он направил в 597 году к берегам Британии христианскую миссию, которую возглавил св. Августин, будущий первый архиепископ англосаксонских земель. Успех этого предприятия до сих пор удивляет многих историков. Англосаксы, начиная с короля и аристократии, охотно и массово принимали христианство, и уже следующий VII век отмечен появлением многочисленных церквей, монастырей, а главное — святых подвижников, отчего его часто называют «золотым веком» английского христианства и монашества. Жития святых VII века описал на латин-

ском языке в своей Церковной истории народа англов прп. Беда Достопочтенный в VIII веке.

Однако расцвет продолжался недолго, и уже IX век можно назвать веком упадка благочестия. Этот период отмечен все более опустошительными набегами датчан, которые продолжались на протяжении двух третей IX века, и в результате которых значительная часть английских земель перешла под контроль викингов. Нормальное развитие страны фактически прекратилось, народ был подавлен, нередкими стали случаи отступления от христианской веры и обращения к языческим богам. Под угрозой оказалось физическое и духовное выживание нации.

Неблагоприятный ход событий удалось переломить в 70-е гг IX в. королю Альфреду, впоследствии названному Великим. Своей первоочередной задачей он считал не военные сражения, а возрождение национального самосознания англосаксов. Удрученный повсеместным упадком благочестия, причем не только среди простого народа, но и среди пастырей церкви, король Альфред в 40 лет выучил латынь и самостоятельно перевел на англосаксонский несколько важных духовных и исторических книг. Кроме того, он учредил школы и ввел Библейские принципы в законодательство. Укрепив таким образом духовные основы государства, он предпринял успешную попытку военного противостояния датчанам, заключил с ними мирное соглашение и во избежание повторных набегов позволил им селиться на отдельных территориях при условии принятия ими христианства. Сам король Альфред при этом стал крестным отцом предводителя датчан.

Благодаря такой мудрой политике короля Альфреда к середине X века Англия уже представляла из себя цветущую монархию с сильной экономикой, прочной валютой, развитым законодательством, в которой относительно мирно сосуществовали три христианских народа — англосаксы, кельты и ассимилировавшиеся датчане. Это время начала возрождения традиций аскетизма, монастырей и монашества («серебряный век английского монашества»), кульминацией которого является период правления короля Эдгара (943–975), а затем его сына короля Эдуарда-Мученика (+978), духовным наставником которых был святитель Дунстан Кентерберийский (+988). Оживление церковной жизни сопровождалось активным переписыванием и распространением Псалтири, Евангелий, святоотеческих писаний, богослужебных книг. Святость вновь стала идеалом христианской жизни, появились новые святые.

Именно на десятый век выпало принести обильные плоды монашеского возрождения, в том числе и через многочисленные духовные произведения на англосаксонском языке для просвещения и укрепления в вере простого верующего народа, не знающего латыни. Наиболее значительный вклад в дело христианской проповеди среди англосаксов внес как раз аббат Эльфрик, о жизни и произведениях которого пойдет речь далее.

Личность аббата Эльфрика

Будущий аббат родился предположительно в 955 году в Уэссексе. В то время именно Уэссекс занимал главенствующее положение среди англосаксонских королевств, а его главный город Винчестер, где находилась резиденция короля, стал фактической столицей Англии. В монастыре Винчестера Эльфрик прошел обучение в школе для юношей и принял монашество. Его учителем и наставником был епископ Винчестера св. Этельвольд (*Æthelwold*, ок. 910–984), которого называли «отцом монахов» за его активное участие в деле возрождения английского монашества. Уже будучи в священном сане, в 987 году, т. е. приблизительно в возрасте 33–34 лет, Эльфрик назначается настоятелем аббатства Серн в Дорсетшире. Либо там, либо сразу после своего возвращения в Винчестер он написал свои первые произведения — два сборника проповедей (*Sermones Catholicis*), а затем латинскую грамматику, латино-английский словарь и хрестоматию. Несколько позже появился еще один сборник проповедей, известный как «Жития святых», а также переводы из Ветхого Завета, богослужебные книги. В 1005 году аббат Эльфрик перебирается в Мерсийское княжество, где становится настоятелем аббатства Эйншам, основанного тэном Этельмером на приобретенных им землях в Оксфордшире. По всей вероятности, именно здесь он создает одно из последних своих произведений — Введение в Ветхий и Новый Завет (1007/8). Точная дата кончины аббата Эльфрика неизвестна и по-разному указывается в разных источниках: от 1010 до 1020/1025 года.

Аббат Эльфрик — личность поистине выдающаяся. Человек широчайшей эрудиции и многогранно одаренный, в своих многочисленных трудах он проявил себя как незаурядный писатель, талантливый лингвист, искусный переводчик, вдумчивый педагог.

Историки английской литературы неизменно отмечают писательские дарования аббата Эльфрика, изящество слога, наличие элементов аллитерации и ритмизации. Имя аббата Эльфрика включено в словарь английских и американских писателей Джона Казена [6].

К задаче перевода аббат Эльфрик подошел творчески и довольно свободно пользовался известными сегодня в переводоведении переводческими приемами и преобразованиями. Так, в предисловии к сборнику проповедей (Житий) он поясняет, что не имел возможности всегда переводить «*verbum ex verbo*» (т. е. «от буквы к букве», буквально), но только «*sensum ex sensu*» («от смысла к смыслу»). [3, с. 4]. Здесь он следует другому великому переводчику IV века, св. Иерониму Стридонскому, как раз и сформулировавшему этот основополагающий принцип перевода, который и сегодня, более полутора тысяч лет спустя, является своеобразным девизом переводчиков.

Вместе с тем, несмотря на обилие осуществленных им переводов, аббат Эльфрик отнюдь не был сторонником полного перевода Священного Писания и церковных книг на английский язык. Причиной такого отношения является благоговение перед священными текстами и опасение, что переводы, вследствие их обилия, могут наскучить и оказаться в небрежении, или же послужить причиной поправа святыни при прочтении их неподготовленными людьми. Желая же глубоко проникнуть в истину христианства, особенно готовящимся к принятию монашества или священного сана, он настоятельно рекомендовал изучить латинский язык и читать все произведения в подлиннике. Тот факт, что он все же дерзнул осуществить такие масштабные по тем временам переводы, аббат Эльфрик оправдывает тем обстоятельством, что его просили об этом многие верные, включая представителей знати (Этельверд), и все они с почтением относятся к выполненным им переводам и внимательно их изучают.

Как лингвист аббат Эльфрик известен благодаря написанному им первому в истории учебнику латинской грамматики на англосаксонском (точнее, на уэссекском диалекте древнеанглийского языка). Настолько значимым был этот труд, что аббат Эльфрик стал именоваться также Эльфриком Грамматиком.

Педагогические дарования аббата Эльфрика проявились, в частности, в разработанной им методике обучения латинскому языку через удачно подобранные тексты и «ролевые» диалоги учителя и ученика, выступающего от лица представителей различных родов деятельности — монаха, пастуха, крестьянина и т. д. Таким образом учащиеся осваивали соответствующие пласты лексики. Эти диалоги («Разговоры») были собраны в хрестоматию и приложены к учебнику латинской грамматики.

Дарования его были поистине уникальны для своего времени и задали довольно высокую планку, которой современникам было трудно соответствовать. Так, например, попытка одного из учеников аббата Эльфрика позднее дополнить хрестоматию практическим материалом оказалась настолько неудачной, что, как замечают авторы Кембриджской энциклопедии, внесенные в текст дополнения «во всех отношениях разрушают простоту и ясность оригинала» [8].

Однако для своих современников аббат Эльфрик был прежде всего заботливым христианским пастырем и проповедником. Собственно, именно пастырский долг побуждал его писать, переводить, проповедовать, учить, вкладывая в дело христианского просвещения все данные ему Богом таланты. Вместе с тем он обладал истинно христианским смирением. Чуждый тщеславия и самовольно воспринятого учительства, свои произведения он писал либо для собственных пастырских и педагогических нужд, либо уступая настойчивым просьбам своих духовных чад и друзей, среди которых были представи-

тели англосаксонской знати, епископы и монахи. Как сам он поясняет в предисловии к Житиям, проповеди написаны им для наставления в вере читающих или слушающих их прежде всего с целью воодушевить ленивых и бездеятельных в вере, поскольку «страдания мучеников очень оживляют слабеющую веру» [3, с. 3].

О личных качествах аббата Эльфрика свидетельствуют сами его произведения, написанные свободно, просто, ясно и лаконично, и в то же время отмеченные изяществом выражения и богословской глубиной. Как замечают издатели сборника его проповедей, «невозможно не распознать в Эльфрике человека смиренного, честного и прямодушного» [3, с. III]. Неудивительно, что его произведения приобрели широкую популярность и массово переписывались и распространялись как при его жизни, так и после смерти.

«Проповеди» и «Жития»: источники и темы

К наиболее известным и масштабным произведениям аббата Эльфрика относятся сборники проповедей, которые принято разделять на две книги: собственно «Проповеди» (*Sermones catholici*) и «Жития святых». Такое деление несколько условно, поскольку оба сборника являются именно сборниками проповедей, однако «Жития» действительно составлены преимущественно из житийных сказаний, а «Проповеди» — преимущественно из поучений на праздники и памятные даты церковного года.

Проповеди, как и все произведения аббата Эльфрика, написаны на уэссекском диалекте древнеанглийского языка позднего периода.

Эти сборники первоначально были составлены аббатом Эльфриком для личного пользования, а затем им же были отредактированы для дальнейшего распространения среди приходского духовенства и мирян. В предисловии аббат Эльфрик поясняет, что тексты предназначены для чтения людьми, не знающими латинского языка. Источниками послужили популярный в то время на Западе сборник житий святых *Vitae Patrum*, а также творения святых отцов Церкви, как Восточной, так и Западной, — свт. Василия Великого, свт. Киприана Карфагенского, свт. Григория Двоеслова, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Григория Турского, блж. Августина Иппонийского и блж. Иеронима Стридонского. При описании житий английских святых автор использовал труд прп. Беда «Церковная история народа англоv».

В своих поучениях аббат Эльфрик касается различных аспектов христианской догматики, космологии, экклесиологии, сотериологии и эсхатологии.

Важное место в «Проповедях» занимают поучения на основные Дванадцатые праздники (Пасха,

Рождество Христово, Крещение, Крестовоздвижение, Успение прсв. Богородицы и др.), толкования на воскресные евангельские чтения, поучения в значимые периоды церковного года (недели Великого поста). Здесь мы также находим образцы проповедей, которые могут произноситься в дни памяти апостолов, мучеников, исповедников, святых дев. Они построены в основном на толковании евангельских притч Спасителя и раскрывают сущность проявленных святых христианами добродетелей. Есть в «Проповедях» также поучения о значении литургии, о покаянии, слово для произнесения при освящении храма.

Поучений на дни памяти святых в «Проповедях» немного (не более четверти от общего числа поучений). Так, находим здесь житийные повествования о святых апостолах Петре, Филиппе, Иакове, Иуде, Матфее-евангелисте, святителе Мартине Турском, священномучениках Александре папе Римском и пресвитерах Еввентии и Феодуле, святых семи отроках Эфесских, святителе Григории папе Римском (Двоеслове), святом Бенедикте-аббате и святом Кудберте епископе.

В отличие от «Проповедей», «Жития» более чем на три четверти составлены именно из житийных сказаний. В основном это жития мучеников первых веков. Здесь мы находим как жития общецерковных святых первых веков (святителя Василия Великого, мучеников Юлиана и Василисы, Севастьяна, Агнии девы, Хрисанфа и Дарии, Дионисия, великомученика Георгия, евангелиста Марка, апостола Фомы, священномученика Апполинария Равеннского и др.), так и жития святых, просиявших на Британских островах, — мучеников Олбана (St. Alban, конец III или начало IV века), короля Восточной Англии Эдмонта (St. Edmund, 869), Нортумбрийского короля Освальда (St. Oswald, 642), Нортумбрийской королевы преподобной Эфельдреды (St. Etheldrytha, 679), святого Свизина, еп. Винчестерского (St. Swythin, 862).

В сборник «Житий» вошли также переводы и толкования некоторых ветхозаветных текстов. В частности, 25-я проповедь сборника посвящена изложению событий, описываемых в первой и второй книгах Маккавейских. Объем проповеди, сам стиль изложения и изъяснения истории братьев Маккавеев указывает на особое значение, которое придает аббат Эльфрик подвигу этих ветхозаветных святых. Заметим к слову, что книги Маккавейские не включаются в современные протестантские издания Библии.

В «Житиях» содержится также трогательное сказание о письме Спасителя сирийскому князю Авгарю и приводятся сами тексты письма прикованного к постели Авгаря Христу-Спасителю с просьбой об исцелении и ответного письма Спасителя, обещающего послать к нему одного из Своих апостолов после Своего Вознесения.

Поучения «Проповедей» и «Житий» написаны простым и ясным слогом, очень легко читаются,

однако при этом их отличает строгая логика изложения и удивительная насыщенность информацией. Во всей полноте раскрывается значение праздничных событий. Так, в слове на праздник Рождества Христова событийная сторона и догматическое значение праздника изъясняются в контексте приводимых автором многочисленных ветхозаветных прообразов и пророчеств о пришествии в мир Спасителя, а рассказ о предречении язычницей-Сивиллой рождества, страданий, воскресения и вознесения Спасителя, а также Его второго пришествия и Страшного суда еще ярче высвечивает центральное место события Рождества Христова в истории всего человечества.

Изъяснение христианских догматов у аббата Эльфрика лишено схоластичности и туманного мистицизма; о глубоком и непостижимом он говорит с ясностью и простотой, соблюдая ту меру познания, которая и не упрощает Божественного, и не отчуждает от Него человека, которому Бог благоволил так много открыть. Вот так, например, он изъясняет Богочеловечество Иисуса Христа в слове на Его Рождество [5, с. 8]:

**He ongan beon þæt he næs, ac hē þurhwunode þæt he ær wæs.
He ongan on ðære menniscnyse, se ðe æfre wæs and æfre bið God.**

Он начал быть тем, кем не был, но Он продолжил [быть] тем, кем был ранее.

Он начал Свое человечество, Тот Кто всегда был и (всегда) есть Бог.

Большинство поучений, помимо изложения сути праздничного события (праздника или жития и подвигов святого), содержат и душеполезные наставления пастве о том, как должны вести себя христиане, чтобы стать причастниками благодати и получить спасение: о необходимости борьбы с греховными страстями, о важности христианских добродетелей, особенно смирения, терпения и милостыни, о тленности богатства, о необходимости почитания родителей и о правильном воспитании детей, о важности соблюдения постов. Некоторые поучения звучат очень современно. Так, например, дисциплине поста и воздержания аббат Эльфрик уделяет достаточно много внимания. Однако он предостерегает и от крайностей. В проповеди на молитву Моисея в середине Великого поста он отмечает, что как невоздержный и разгульный образ жизни губительны для души, так не получают пользы и те, кто по самоволию постятся выше своих сил, наводя на себя болезни. Не угоден Богу и такой «пост», когда на следующий день после полного воздержания от пищи человек жадно набрасывается на еду. Пост должен быть благоразумным и приводить не к измождению тела, а к предотвращению чрезмерной полноты, способствующей появлению греховных похотей. Далее аббат Эльфрик замечает, что их страна (т. е. Англия), находящаяся на «окраине земли», не изобилует сильными людьми, в отличие от центральных регионов, где люди могут поститься более строго.

В том же поучении он напоминает, что пока в Англии люди жили праведно и монашество было в чести, страна наслаждалась миром и процветанием. Но когда монашество было отвергнуто и к церковным службам стали относиться с небрежением, на страну обрушились сначала эпидемия и голод, а затем пришли и захватчики-язычники. И далее, в подтверждение своих слов, аббат Эльфрик приводит в сокращении отрывок из книги Левит, где Господь обещает народу Израиля даровать им мирную и сытую жизнь, если они будут соблюдать Его заповеди и чтить Его. Однако, по слову Господню, если они презрят Его заповеди и законы, то Он сначала найдет на них болезни, не будет дождей, земля не даст урожая, а если и после этого не одумаются, то Господь наведет «мстительный меч», а в души их пошлет трусость и малодушие, так что не смогут противостоять своим врагам. (Лев 26: 3–36). Приводит аббат Эльфрик и другие места из Ветхого Завета, которые должны были помочь англичанам понять причины постигших их страну несчастий и через покаяние изменить свой образ жизни. Не раз упоминает он и о том, что живут они в последние времена. Однако эсхатологическая тема звучит в его поучениях в апостольском и святоотеческом духе, не является основной и имеет целью привести паству к покаянию и исправлению жизни.

Аббат Эльфрик и учение православной Церкви

Подробный анализ богословских взглядов аббата Эльфрика не является предметом данной статьи, однако специфика церковно-исторического контекста, в котором писались его произведения, требует прояснения ряда вопросов. С одной стороны, аббата Эльфрика можно считать православным проповедником уже на том основании, что он жил в эпоху неразделенной Вселенской Церкви, когда евхаристическое общение между Востоком и Западом еще не было прервано, и когда вновь введенные католической церковью богословские мнения еще не приобрели статус догматов. Среди авторов, труды которых он использовал, как указано выше, были отцы Церкви, почитаемые в лике святых. От себя же он, по его же собственным словам, не добавлял ничего существенно нового, предлагая лишь уместные пояснения и толкования. Язык и дух его произведений в полной мере православны; глубокие и сложные богословские истины он облакает в ясную и понятную форму, несколько при этом не умаляя и не упрощая их мистической и содержательной глубины — мы не найдем здесь чуждых православия чувственности и экзальтации, равно как и сухого рационализма.

В своих проповедях и поучениях аббат Эльфрик многократно упоминает о почитании святых мощей и их чудотворной силе. С большой любовью

и благоговением пишет он о Пресвятой Богородице, как о несравненно высшей всех людей, когда-либо живших, живущих и имеющих жить на земле, о великой силе Её молитвенного ходатайства за нас перед Своим Сыном и Богом, однако при этом в слове на Рождество Богородицы он, в полном соответствии с учением Православной Церкви, подчеркивает, что она появилась на свет не каким-либо сверхъестественным образом, но «от отца и матери, как и другие люди». Эти и другие аспекты его творений безусловно ставят его в ряд православных писателей и отличают как от католических, так и, тем более, от протестантских авторов.

Показательно, что даже некоторые моменты, связанные с церковным Преданием и с обрядовой стороной церковной жизни Англии того времени соответствуют современной практике православной Церкви и отличаются от практики католической церкви. Так, при описании распятия Господа аббат Эльфрик упоминает о четырёх гвоздях (в то время как на католических распятиях мы видим три гвоздя). А в слове на Воздвижение Креста Господня он подробно пишет о том, как христианин должен налагать на себя крестное знамение, складывая вместе три перста.

Пожалуй, единственным смущающим обстоятельством в текстах проповедей аббата Эльфрика может стать использование им т. н. формулы «филиоков», соотносимой в современной ее трактовке с ложным католическим учением об исхождении Святого Духа не только от Бога-Отца, но «и от Сына». Истоки этого учения прослеживаются в западной ветви христианства уже с VI века. Однако вплоть до XI века оно отвергалось православным западом, в том числе и римскими папами, как еретическое. В доступных же сегодня изданиях рукописей аббата Эльфрика [3, 4, 5] неоднократно упоминается о Святом Духе как об исходящем от Отца и от Сына. Также находим здесь и не свойственную восточно-православным богословам трактовку ипостаси Святого Духа как Любви и Воли (Энергии) Отца и Сына. Вопрос об источниках появления этих мест в рукописях требует тщательного исследования, которое выходит за рамки данной статьи. Однако очевидно, что при этом должны учитываться по меньшей мере три обстоятельства. Во-первых, это возможность ложной атрибуции некоторых текстов. Так, например, на основании лингвистического и стилистического анализа уже доказано, что четыре текста житий, приписываемых аббату Эльфрику и включенных в издание Скита, не принадлежат ему и являются, по-видимому, более поздними прибавлениями к тексту [7]. Кроме того, существует вероятность локальных позднейших исправлений и дополнений оригинальных текстов в процессе переписывания рукописей писцами-католиками. В частности, в пользу такой возможности говорит тот факт, что лучший из известных списков произведений аббата Эльфрика датируется 1070 годом [1, с. 33], т. е.

временем, когда учение о филиокве уже было догматизировано Ансельмом Кентерберийским. К сожалению, истории известны факты фальсификации и модификации рукописей. Примечательно, что и сам аббат Эльфрик предупредил свой сборник проповедей грозным предупреждением будущим переписчикам, умоляя их ничего не менять в переписываемом тексте, чтобы и автор не был ложно обвинен в ереси, и переписчик оказался бы чист в Судный День [5, с.2].

Наконец, если даже предположить, что формула «филиоков» была принята в англосаксонской церкви еще до 1054 года и нашла отражение в писаниях аббата Эльфрика, то и этот факт сам по себе не дает оснований автоматически считать автора неправославным. Аббат Эльфрик опирался преимущественно на творения западных отцов Церкви, а у некоторых из них формула «и от Сына» встречалась наравне с формулой «через Сына» и именно в таком значении ими понималась, начиная от Августина Блаженного. Подобный параллелизм находим и у самого аббата Эльфрика. Так, например, в житии святой мученицы Кикилии (Цецилии) читаем следующее исповедание веры: «Творец всех тварей родил Сына и послал от Себя Утешителя Духа» [4, с. 365]. Таким образом, в данном случае в отношении аббата Эльфрика мог бы быть принят тот же подход, что и в отношении ранних западных отцов, писавших до момента догматизации формулы «филиоков», т. е. что формуле «и от Сына» он не придавал догматического значения и вероятно понимал ее как равную формуле «от Отца через Сына».

Заключение

Дошедшие до нас писания аббата Эльфрика, которым принадлежит наиболее значительное место в древнеанглийской литературе, представляют интерес не только для специалистов в области истории английского языка и литературы. Созданные в лоне неразделенной древней Церкви и основанные на святоотеческих творениях, они затрагивают вопросы и темы, которые понятны и близки православным христианам любой культуры и эпохи. Кроме того, будучи авторскими произведениями, они знакомят нас с неординарной личностью их автора, аббата Эльфрика, талантливого проповедника и истинного христианского подвижника, обладающего ясным умом и высоким духовным устроением. Наконец, из проповедей мы узнаем о некоторых аспектах церковной, культурной и исторической ситуации в Древней Англии начала XI века, в контексте которой они были составлены. Во многих отношениях это может стать поучительным опытом, вызывать определенные культурные и исторические ассоциации. И тогда вполне закономерным покажется тот факт, что Гита, дочь последнего английского короля Гарольда, принявшего смерть от руки норманн

в битве при Гастингсе, нашла приют не где-то в Западной Европе, а именно на Руси, незадолго до этого принявшей православие. Став супругой князя Владимира Мономаха, она родила ему одиннадцать детей, первым из которых был Гарольд-Мстислав, получивший свое английское имя в честь деда, последнего православного английского короля, и унаследовавший впоследствии великокняжеский престол.

Литература

1. Смирницкий, А. И. (сост.) Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. М., 1953.
2. A Brief History of the Saints of England // *Orthodox England*, Vol 15, Nr 4, June 2012.
3. *Ælfric's Lives of Saints* // edited by W. Skeat. London, 1881, Vol 1.
4. *Ælfric's Lives of Saints* // edited by W. Skeat. London, 1881, Vol 2.
5. *Homilies of Ælfric* // ed. and trans. by B. Thorpe. London, 1844–46.
6. Cousin, John W. *A Short Biographical Dictionary of English Literature* (A Dictionary of English and American Authors). London, 1910.
7. Magennis, Hugh. «Contrasting Features in the Non-Ælfrician Lives in the Old English Lives of Saints» *Anglia* 104 (1986): 314–48.
8. *The Cambridge History of English and American Literature in 18 Volumes* (1907–21). Vol I. From the Beginnings to the Cycles of Romance.
9. St Dunstan and the Monastic Reforms of Eadgar // *Orthodox England*, Vol 17, Nr 3, March 2014.

УДК 1/14+215–572

Протоиерей И. В. Аксёнов

председатель Отдела религиозного образования и катехизации Выборгской епархии, аспирант РХГА (научный руководитель — профессор Д. К. Богатырёв)

ТРАНСГУМАНИЗМ И ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЕ РЕПРОДУКТИВНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

Copyright © 2015, Протоиерей И. В. Аксёнов

Философская концепция трансгуманизма, которая ставит своей целью, по слову Ф. Фукуямы, «освобождение рода человеческого от присущих ему биологических ограничений» на сегодняшний день стала уже субъектом международной общественно-политической жизни. Современный научно-технический прогресс позволяет нам видеть три основных направления реформирования человеческой природы:

1. Генетически модифицированный человек.
2. Нано-киборгизированный человек.
3. Виртуально-цифровой человек.

Наиболее близко к реальной возможности изменения человеческой природы научно-технический прогресс подошёл в области применения современных биомедицинских технологий, которые уже сегодня позволяют не только оказывать врачебную помощь в преодолении болезней и облегчении страданий, но и непосредственно управлять самой жизнью человека от её начала и до её завершения. И как никакое другое направление прогресса новейшие биомедицинские технологии порождают целый ряд социальных, этических и богословских вопросов, краткий обзор которых представлен в предлагаемой статье.

Ключевые слова: Трансгуманизм, личность, вспомогательные репродуктивные технологии, экстракорпоральное оплодотворение, сурrogатное материнство, однополые союзы, химеры.

Archpriest Igor Victorovich Aksenov

chairman of the Department of religious education and catechesis of Vyborg eparchy, graduate student of RCHA (scientific director — professor D. K. Bogatyrev)

The philosophical concept of transhumanism, which aims, by the words of F. Fukuyama, «the liberation of the human race from the inherent biological limitations» today has already become the subject of an international social and political life. Modern scientific and technological progress enables us to see the three main areas of reformatting of human nature:

1. Homo Genetically Transformed.
2. Nano-Cybernetic Homo Organism.
3. Homo Virtualis.

The most close to the real possibility of changing human nature scientific and technical progress came in the application of advanced biomedical technologies that today allow us not only to provide medical assistance in overcoming diseases and relieving suffering, but also direct control of the human life from its beginning to its completion. And how no other area of progress newest biomedical technologies generate a range of social, ethical and theological issues, a brief review of which is presented in proposed article.

Keywords: Transhumanism, personality, assisted reproductive technologies, in vitro fertilization, surrogacy, same-sex unions, chimeras.

Трансгуманизм — это, одновременно, и философская концепция, и международное движение, целью которого, по точному слову Френсиса Фукуямы, является «освобождение рода человеческого от присущих ему биологических ограничений» [Цит. по: 5, с. 41]. Конечной целью трансгуманизма является достижение бессмертия.

Современный трансгуманизм предстал субъектом международной общественно-политической жизни в 1998 году, когда философы Ник Бостром и Дэвид Пирс основали Всемирную ассоциацию трансгуманистов (WTA). В России WTA представляет Российское трансгуманистическое движение.

В 2011 году инициативной группой российских учёных во главе с Дмитрием Ицковым было создано Стратегическое общественное движение «Россия 2045». По словам его основателя, движение

«Россия 2045» ставит перед собой цель «переноса сознания и личности на небиологический носитель» [5, с. 9], а также разработку вопросов «духовного преобразования человека и формирования нового социального субъекта, нового типа общества» [5, с. 9].

Свой оптимизм авторы этого проекта питают результатами конвергентного развития НБИКС-технологий (нано-, био-, информационные, когнитивные, социальные технологии).

Д. И. Ицков пишет: «Взаимооплодотворяя друг друга эти мегатехнологии открывают небывалые возможности, в том числе в развитии андронидной робототехники, в создании таких самоорганизующихся систем, которые способны воспроизводить на небиологических субстратах функции жизни и психики. Тем самым они позволяют решать основ-

ные задачи трансгуманистических преобразований, перевоплощения разума и личности» [5, с. 9].

Френсис Фукуяма, один из наиболее последовательных современных критиков идей трансгуманизма, предостерегает от пренебрежительного отношения к нему. Нельзя не видеть, что отдельные идеи трансгуманизма воплощаются в современной биомедицине. И действительно, если это технологически возможно, почему бы нам не выйти за наши биологические видовые пределы?

Ф. Фукуяма говорит: «Эта кажущаяся разумность проекта, особенно когда мы воспринимаем только малые приращения, сама является опасной. Едва ли общество внезапно попадёт под чары трансгуманистического мировоззрения. Вполне возможно, однако, что мы будем понемногу отщипывать искусительные дары биотехнологий, не осознавая, что за них придётся платить ужасную моральную цену» [5, с. 9].

Современный научно-технический прогресс позволяет нам видеть три основных направления реформативирования человеческой природы:

1. Генетически модифицированный человек.
2. Нано-киборгизированный человек.
3. Виртуально-цифровой человек.

Виртуально-цифровой человек, который, по слову Д. И. Ицкова, будет «способен воспроизводить на небиологических субстратах функции жизни и психики» представляется маловероятным, так как понятно, что воспроизведённая «функция жизни и психики» не есть сама жизнь и жизнь одушевлённая, обладающего, по слову И. Канта, свободой самопроизвольно, от самого себя начинать новые состояния разумного субъекта [8, с. 478].

Нано-киборгизированный человек может появиться в результате конвергенции медицинских и нанотехнологий, вместе с робототехникой. Тело нано-киборгизированного человека будет представлять симбиотическое единство природного и технологического, как на обычном, так и на нано-уровне.

Как справедливо замечает Д. А. Беляев: «Киборгизация человека, неизбежно вызовет целый ряд социокультурных и личностно-экзистенциальных сложностей/проблем. Так, у Nano-Cybernetic Homo Organism фактически произойдёт функциональная деконструкция человеческой телесности, в ходе которой будет утрачена унифицированная модель репрезентации человеческого... А это, в конечном счёте, создаст проблему родовой самоидентификации. Далее, перспектива достижения бессмертия актуализирует вопросы экзистенциального порядка, заставит по-новому рефлексивно переживать собственное существование в модусе его смыслонаполненности. Также, переход к нанокиборгизированному состоянию неизбежно породит переоценку ценностей, выработку новых поведенческих моделей социокультурного бытия/существования» [5, с. 49].

Наиболее близко к реальной возможности изменения человеческой природы научно-технический прогресс подошёл в области применения современ-

ных биомедицинских технологий, которые уже сегодня позволяют не только оказывать врачебную помощь в преодолении болезней и облегчении страданий, но и непосредственно управлять самой жизнью человека от её начала и до её завершения. Пренатальная диагностика даёт возможность прогнозировать качественные параметры будущей жизни, а генная терапия и транссексуальная хирургия изменяют эти параметры. Репродуктивные технологии позволяют «давать» жизнь не только в тех случаях, где естественным путём она возникнуть не может, но и теми способами, которые человеку, как биологическому виду, не присущи. И как никакое другое направление прогресса «новейшие биомедицинские технологии обнажают связь между достижениями биомедицины и падением ценности человеческой жизни» [26, с. 59].

Достижение цели реформативирования человеческой природы с помощью современных биомедицинских технологий невозможно без применения вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ). Прежде чем приступить к рассмотрению вопросов и проблем, возникающих в результате применения ВРТ, необходимо сразу отметить, что существует существенное отличие в понимании человека между современным научным знанием, философской и христианской антропологией. С точки зрения науки, человек, хотя и является сложноорганизованным социальным существом, чьё поведение определяется как биологическими, так и небиологическими факторами, всё же остаётся представителем биологического вида рода Люди (Homo) из семейства Гоминид в отряде Приматов класса млекопитающих.

Центральным вопросом философии был и остаётся, по слову Иммануила Канта, вопрос: Что есть человек и каково его положение в общей целостности мира? Каждый мыслитель и каждое философское направление давало своё определение человека, но ни одно из них, не будучи всеобъемлющим, не стало окончательным.

Как пишет Н. В. Попкова, специализирующаяся в области философии техники:

«Многогранность человеческой сущности привела к формированию других понятий, освещающих грани его существования.

Индивид — человек, как носитель свойств, общих для человеческого рода.

Индивидуальность — человек как носитель свойств и способностей, выделяющих его из массы других; те особенности наследственных и приобретённых свойств, характера и разума, которые рождают уникальный способ бытия.

Личность — человек, который оказывает активное воздействие на окружающий мир соответственно своим индивидуальным способностям; ему присущи самосознание и контроль за своими действиями.

Итак, если индивид — продукт антропогенеза, а индивидуальность — индивид, усвоивший общественные нормы, то личность — активный деятель,

сознательно выбирающий свой неповторимый жизненный путь» [21, с. 5].

Таким образом, с точки зрения философии индивидом рождаются, а личностью становятся.

Православная антропология видит в человеке, прежде всего, тварное существо, сотворённое Богом, по слову прп. Иоанна Дамаскина, «из видимой и невидимой природы как по Своему образу, так и по подобию; тело образовав из земли, душу же, одарённую разумом и умом, дав ему посредством Своего вдунувения (Быт. 2:7, 1:26-27)» [23, с. 111]. Человек — это сотворённое существо, одновременно и материальный объект — тело, и личность — субъект, трансцендентный миру объектов. Или, иными словами, человек — это одновременно и «что», и «кто». «Вещественность, телесность в человеке персонализирована (олицетворена) и одухотворена... Тело и плоть не могут рассматриваться вне духа, безличностно или только материально» [4, с. 46].

Действительно, наш опыт со всей очевидностью свидетельствует нам, что человек есть одновременно и субъект и объект — и личность, и природа. Но, одновременно, мы склонны воспринимать нашу личность, как часть нашей природы, как правило, связанной с нашей умственно-телесной деятельностью. Но, если это так, тогда мы должны будем признать, что личность человека детерминирована его биохимической конституцией, той наследственностью, которую каждый из нас получает от самой первой клетки нашего тела, — зиготы, — несущей в диплоидном наборе хромосом все наследственные признаки обоих родительских организмов, выработавших мужскую и женскую гаметы.

И тогда комбинация из 46 парных хромосом, образованная в результате слияния двух гаплоидных, имеющих в себе по 23 непарных хромосомы, мужской и женской половых клеток должна уже пониматься «не как осуществление и проявление ипостасной инаковости человеческой личности, но как её причина и конституирующая основа» [30]. И тогда мы будем вынуждены признать, — как пишет Христос Яннарас, — что «биологические начала и функции, лежащие в основании телесной жизнедеятельности человека, определяют и исчерпывают собой факт человеческого существования как целого, ипостась человеческого субъекта» [30].

Но, ведь человек изначально сотворён по образу Триипостасного Бога, каковой, прежде всего, изобразился в личностном образе его бытия. И такая сообразность человека Богу подразумевает, что «человеческая личность — не часть существа человеческого, подобно тому, как Лица Пресвятой Троицы — не часть существа Божественного» [15, с. 91]. Более того, человек, как носитель образа Творца должен также обладать и присущей Первообразу трансцендентностью по отношению к природе, вследствие чего образ Божий, или личность человека, никак не есть часть его тварной духовно-телесной природы, либо какой иной природы.

Таким образом, человек, как целое, не сводим к своей природе, а его личность, по «определению» В. Н. Лосского, «есть несводимость человека к природе».

Лосский В. Н. подчёркивает, что наша личность, есть «именно несводимость, а не «нечто несводимое», или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством даёт существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы» [14, с. 114].

«Человек рождается уже личностью и в то же время призван стать личностью в полноте и совершенстве. Совершенство человека не усматривается в его природе» [4, с. 47].

В богословском понимании человеческая личность «есть несводимая к природе, свободная, открытая, уникальная, целостная в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, творчески определяющая образ бытия его индивидуализированной природы и актуализирующая себя в общении, обусловленном личностными отношениями» [4, с. 71].

Как уже было сказано, наиболее близко к реальной возможности изменения человеческой природы научно-технический прогресс подошёл в области применения современных биомедицинских технологий, которые позволяют нам говорить о генетически модифицированном человеке как о реальности сегодняшнего состояния практического применения достижений НТП. Непосредственно производить изменения в человеческой природе можно с помощью генетических манипуляций над человеческими эмбрионами, которые, затем, с помощью экстракорпорального оплодотворения или клонирования, могут продолжить своё биологическое внутриутробное развитие и завершить его либо в естественной материнской утробе, либо, в перспективе, искусственной.

Но, в силу того факта, что современные вспомогательные репродуктивные технологии сопряжены не только с производством человеческих эмбрионов, но и их разрушением, они неизбежно ставят перед нами два взаимосвязанных вопроса, ответ на любой из которых невозможен без ответа и на другой. Вопрос о «начале жизни» человека логически выводит нас из области «объективного» и ставит нас перед лицом «субъективной» реальности того, кто начал жить. Также, и ответ на вопрос когда эмбрион становится человеческой личностью, опять возвращает нас к «началу жизни» эмбриона, ибо, по общеизвестной аксиоме Аристотеля, нет природы без ипостаси.

«В Хельсинской декларации Всемирной медицинской ассоциации говорится: «Интересы и благо отдельного человека должны превалять над интересами общества и науки». Но, как применить это к исследованиям на эмбрионах человека, когда статус эмбриона не определён?» — справедливо замечает академик Любовь Фёдоровна Курило [10].

Действительно, при всем многообразии вопросов, возникающих при рассмотрении вспомогательных репродуктивных технологий, главным вопросом, как для научного мировоззрения, так и для традиционного христианского является вопрос о статусе человеческого эмбриона. Кто — он? Или что — он? Ранний эмбрион, состоящий из бластомеров, — недифференцированных клеток, обладающих свойством тотипотентности, — это начало жизни, или же начало жизни конкретного человека с его уникальной личностью? На каком этапе развития эмбриона можно квалифицировать его как человека, обладающего определёнными правами, и, прежде всего, правом на жизнь?

«Большая часть среди участвующих в обсуждении этой проблемы специалистов, — резюмирует академик Курило Л. Ф., — учитывая невозможность в настоящее время решить вопрос о статусе эмбриона человека и невозможность остановить использование вспомогательных репродуктивных технологий..., придерживаются умеренной позиции. Согласно последней, в основе начала жизни лежит природа последовательных биологических процессов, и защита эмбриона человека соотносительна степени его развития» [9].

Действительно, если человек сводится к своей природе, то тогда именно её состояние и будет определять статус человека. Если же человек не сводим к своей природе, а является субъектом, проявляющим себя в энергиях посредством своей природы, тогда мы уже в первой оплодотворённой клетке необходимо вынуждены видеть не новую комбинацию из 46 хромосом, возникшую в результате слияния двух гамет, а того, кто из небытия творческим Словом Божиим вызван к бытию своим неповторимым уникальным образом.

Однако, утверждая человеческое достоинство за эмбрионом, мы этим ещё ничего не говорим об отношении к самому факту «конструирования» и «давания» жизни вне отношений супружеского соединения любви в «плоть едину» (Быт. 2:24). Ведь до недавнего времени лечение болезней подразумевало оказание помощи или устранение препятствий для протекания естественных процессов в человеческом организме. Современные же вспомогательные репродуктивные технологии фактически подменяют естественные процессы деторождения различными технологиями и сопряжены с различными манипуляциями в отношении будущей человеческой жизни.

Возникает вопрос о приемлемости таких способов «давания» жизни самих по себе, вне в связи

с уничтожением «избыточных» эмбрионов. К тому же, развитие антропогенетики уже сейчас позволяет вмешиваться в генетический код, что в перспективе делает возможным «биологически регенерировать и изменять свои гены, оказывая прямое влияние на общую морфологию, физиологию, обмен веществ и даже психологические особенности человека» [5, с. 47].

Уже сегодня применение вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ) ставит перед нами целый ряд богословских, философских, социальных и этических вопросов:

Во-первых, не станут ли ВРТ своеобразным детонатором к развитию в современном обществе тенденции к «асексуальному размножению» и, как следствие, к принципиальному изменению традиционных форм семейно-брачных отношений?

Слепая вера в секулярный прогресс под знаменем Октябрьской русской революции привела к тому, что в 20-х годах в советском обществе была поставлена задача по реализации «права иметь ребёнка неполным путём». На VI съезде Всесоюзного общества гинекологов и акушеров в Ташкенте в 1925 году доктор А. Шорохова в своём докладе сообщала и описывала более восьмидесяти проведённых ею операций по искусственному оплодотворению.

При этом она рассматривала искусственное оплодотворение не иначе, как реализацию права женщины на «нежелание сходить с мужчиной» и «право иметь ребёнка неполным путём». И уже тогда поставила вопрос, который сегодня снова стал актуальным в рамках либеральной идеологии: «Есть ли основания отказывать в искусственном оплодотворении женщинам, желающим иметь ребёнка не половым путём» [Цит. по: 26, с. 97].

Сегодня мы становимся свидетелями того, как к ВРТ прибегают уже не только семейные пары, страдающие недугом бесплодия, но и те, кто будучи здоров, отвергает естественные, богоданные пути деторождения. По словам Майкла Чапмана, вице-президента Австралийского общества репродуктологов, на сегодняшний день быть одинокой матерью считается практически нормой. Все больше женщин обращается к ЭКО не из-за бесплодия, а, можно сказать, по идеологическим причинам [28].

Принятый в 2011 г. Федеральный закон «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» ввёл понятие «потенциальные родители» и право «мужчин и женщин, как состоящих, так и не состоящих в браке на применение вспомогательных репродуктивных технологий» [17]. Таким образом, традиционным представлениям о родителях, как «лицах, состоящих в браке», в современном правовом поле противостоит понятие «потенциальных родителей».

В то же время судебная практика свидетельствует о признании права рождения «суррогатного» ребёнка и у «одиноким мужчины». Бабушкинский районный суд г. Москвы в августе 2010 года вынес

первое, — прецедентное для России, — решение [2] об обязанности районного ЗАГСа зарегистрировать ребёнка, родившегося по программе гестационного суррогатного материнства с донорскими ооцитами для одинокого мужчины. В результате было получено первое в стране свидетельство о рождении «суррогатного» ребёнка у «одинокоего» мужчины с прочерком в графе «мать».

При этом, нельзя не заметить, что в христианской антропологии в образе человеческой семьи никогда не видели всего лишь одну из возможных первичных конструкций общества, зависящей от степени «развития» последнего. Митрополит Иларион (Алфеев), говоря об образе Божиим в человеке, приводит точку зрения святителя Григория Нисского из «Слова о том, что значит «по образу»», который в первой семье первого человека, состоящей из Адама, Евы и их сына, видел образ Отца, Духа и Сына Божия. «Бог сотворил не одного человека, — пишет Владыка Иларион, — не одинокую самозамкнутую монаду, единицу, а «мужчину и женщину», которым повелел «плодиться и размножаться» (см.: Быт. 1:27-28). Как Бог Един в трёх Ипостасях, так и человек создаётся как существо многоипостасное» [16, с. 507]. Христианская антропология видела в семье не одну из переменчивых под влиянием внешних факторов социальных конструкций, а образ бытия Триипостасного Творца человека.

Ещё одним вопросом, который уже сегодня возникает в связи с прогрессом в области ВРТ и их широким внедрением в жизнь общества, это вопрос о нравственных и психологических проблемах, возникающих в связи с воспитанием и личностным становлением детей в семьях с престарелыми родителями, неполными семьями и в однополых сожительстввах.

Deutsche Welle сообщает, что 19 мая 2015 года «жительница Берлина, 65-летняя Аннегрет Рауниг, у которой уже есть 13 детей, родила четверых близнецов — трёх мальчиков и девочку. Она стала самой пожилой женщиной, родившей четверню. Вес детей варьируется от 655 до 960 граммов, рост — 30–35 сантиметров. Период беременности составил 26 недель... Помимо 13 детей, у немки семь внуков. Её старшему ребёнку уже за 40, младшей дочке 10 лет» [31].

Другая группа этических вопросов связана с рождением с помощью ВРТ так называемых «детей загробного мира», когда дети рождаются от криоконсервированного семени умершего супруга или оплодотворённых эмбрионов мёртвых родителей [24, с. 247].

В 2010 году «в США появился на свет ребёнок, зачатый в пробирке 20 лет назад, пишет Daily Mail. Эмбрион, созданный в 1990 году, был перенесён в материнскую трубу 42-летней американки» [1].

«Жительница Израиля родила ребёнка, который был зачат 18 годами ранее. 41-летняя женщина перенесла несколько неудачных попыток искусственного оплодотворения. В результате она решила вос-

пользоваться яйцеклеткой собственной матери. Донорская яйцеклетка была оплодотворена ещё в 1993 году и сохранена методом криоконсервации. Таким образом, новорождённая девочка может считаться не только дочерью, но и сестрой своей матери» [7].

Налицо конфликт между правом иметь ребёнка с помощью ВРТ и правом ребёнка родиться и расти в полноценной родной семье с двумя разнополыми родителями соответствующего родительским обязанностям возрасту.

В частности, детский возрастной психолог Наталья Суворова, комментируя новость о том, что британское правительство собирается обеспечить гомосексуальные пары бесплатным ЭКО, пишет:

«Как правило, гомосексуальным отношениям свойственна нестабильность (смена партнёра раз в 2–3 года). В таких семьях, по данным учёных, продолжительность жизни партнёров на 8–20 лет меньше. Журнал «Консультативная и клиническая психология» приводит данные: 75% взрослых в этих семьях испытывают психологические трудности (затяжную депрессию, отчаяние), 21% думал о самоубийстве.

В семьях геев число случаев бытового насилия в два раза выше, чем у гетеросексуальных партнёров. Потом, дети нередко втягиваются в гомосексуальные отношения (12% детей лесбийских пар приняли однополые отношения, 8% детей из семей геев стали придерживаться нетрадиционной ориентации)» [18].

Таким образом, можно видеть, что «в мире постепенно вырабатывается отношение к человеческой жизни как к продукту, который можно выбирать согласно собственным склонностям и которым можно распоряжаться наравне с материальными ценностями» [20].

Два кратких примера из области применения ВРТ:

Одна из лондонских клиник по лечению бесплодия «Bridge Centre» совместно с Институтом генетики и экстракорпорального оплодотворения решила прорекламировать свои услуги путём розыгрыша донорской яйцеклетки в лотерею, сообщает PhysOrg [13].

Калифорнийская клиника «California IVF: Davis Fertility Center Inc.» занялась продажей «анонимных эмбрионов» от анонимных доноров, передает The Globe and Mail. Эти эмбрионы остаются после успешного ЭКО, если родители после него пропадают или перестают платить за хранение оставшихся эмбрионов в замороженном состоянии. Сбор составляет 12500 долларов. Взамен женщинам младше 55 лет предлагается гарантия беременности или возврат денег [22].

Ребёнок больше не является даром Божиим, а становится вещью, полученной техническим спо-

собом и приобретённой за деньги. Желание родителей иметь ребёнка методом ЭКО приводит к тому, что их ребёнок становится предметом купли-продажи. Более того, ребёнок зачинается и рождается в результате действий лиц, которые не являются его генетическими родителями, такими как целый ряд медицинских работников, которые первоначально производят взятие и отбор мужских и женских гамет, затем производят искусственное оплодотворение *in vitro*, потом выращивают эмбрионы в инкубаторе, затем отбирают лучшие из них и подсаживают генетической или суррогатной матери, которая уже вынашивает и рождает ребёнка будущим родителям. Однако на каком основании мы отбираем у ребёнка «право быть зачатым и произведённым на свет в браке и в результате брака» [12, с. 99]. ВРТ нарушают права ребёнка и лишают его сыновних и дочерних отношений с родителями с самого момента его зачатия.

Другим вопросом, который возникает в связи с применением ВРТ — это вопрос о существенности межличностных отношений в действительном акте супружеского соединения при зачатии ребёнка, потому как вспомогательные репродуктивные технологии подразумевают подмену диалогической формы межличностного общения двух человеческих ипостасей в единстве их телесного соединения различными технологиями и техническими средствами.

Этот вопрос достаточно сложен для рассмотрения и обоснования по той причине, что современная наука хотя и много знает о физических аспектах зачатия, но ничего не может нам сказать о метафизике зачатия. Мною была предпринята попытка рассмотрения этого вопроса в статье «Образ Божий в человеке и современные вспомогательные репродуктивные технологии». Поэтому здесь, не повторяясь и не углубляясь в богословие этого вопроса, я только приведу несколько цитат из итогового документа Международной богословской комиссии на тему «Человек, сотворённый по образу Божию», проходившей в Риме с 2000 по 2002 г., в котором подчёркивается, что

«... брак представляет собой возвышенную форму межличностного общения и одну из лучших аналогий Троичной жизни. Когда мужчина и женщина объединяют свои тела и личности в отношениях полной открытости и самоотдачи, они образуют новый образ Божий. Их соединение в «плоть едину» не соответствует просто биологической необходимости, но, по замыслу Творца, приводит их к участию в блаженстве бытия по Его образу. Христианская традиция говорит о браке, как о возвышенном пути святости». [32, с. 38]

«Личности, сотворённые по образу Божию, являются телесными существами, чья принадлежность к мужскому или женскому полу определяет для них особый способ единения друг с другом... брачное значение тел находит свою реализацию в челове-

ской интимности и любви, которые отражают единство Святой Троицы, Чья взаимная любовь излилась в творении и искуплении» [32, с. 40].

Поэтому, даже плотское желание обладать красотой и добротой другого в его межличностном свободном и честном проявлении и осуществлении во взаимной самоотдаче не может не порождать тепло любви от присутствия «вечного Ты» [3], которое, по слову Мартина Бубера, «определяет взаимность, возникающую вновь и вновь, такую, какая может быть только между личностями» [3] и будет положена вместе с Я и Ты супругов в начало бытия новой личности.

Но, одновременно с этим, это вынуждает нас признать, что любые ВРТ, которые не помогают достичь деторождения в действительном акте супружеского соединения, а подменяют его диалогическую форму межличностного общения двух человеческих ипостасей в единстве их телесного соединения различными технологиями и техническими средствами, приводит к тому, что новая ипостась человеческого бытия начинает быть вне личностных отношений любви по образу Триипостасного Творца.

Ещё одним, но, как представляется, далеко не последним, вопросом, перед которым нас ставит прогресс в области репродуктивных биотехнологий — это вопрос о том, как их перспективное развитие может сказаться уже непосредственно на образе Божиим в человеке?

Речь идёт о создании химер. В 2008 году британский парламент снял запрет на создание гибридных эмбрионов человека и животных. Речь идёт о гибридах, созданных путём помещения человеческой ДНК в яйцеклетку животного с удалёнными хромосомами. Отныне будет разрешено выращивать их в течение 14 дней для забора стволовых клеток. Выставленный на отдельное голосование запрет на создание «чистых» гибридных эмбрионов, при создании которых «смешивается» генетический материал человеческих и животных половых клеток был также снят.

Если запрет на имплантирование и вынашивание гибридных эмбрионов будет нарушен, а история человечества склоняет к мысли, что скорее всего так и произойдёт, то мы столкнёмся с осуществлением утопических мечтаний советских учёных в 1920-е годы, которые проводили практические опыты получения «новогибридного человека» путём скрещивания людей с антропоморфными обезьянами.

В отчёте 1928 года, представленном в Совнаркому председателю Комиссии по содействию работе Академии наук СССР т. Н. Горбунову, руководитель этих «исследований» профессор И. Иванов констатировал:

«Только в самые последние годы наметились возможность поставить наши опыты без особо значительных затрат и без опасений встретить запрет со стороны церкви. Серьёзным тормозом для по-

становки этой экспериментальной работы являлись также предрассудки религиозного и морального характера. В дореволюционной России было совершенно невозможно не только что-либо сделать, но и писать в этом направлении» [25].

В современном мире общественное благо оказалось неразрывно связанным с понятием «прогресса». Прогресс стал непререкаемым благом и, более того, предметом веры и надежды современного человека, противопоставив себя Новозаветному Откровению.

Но, как очень верно подметил Иван Сергеевич Аксаков: «Прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов, становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода — деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечёт... с себя и образ человеческий и возревнует об образе зверином» [Цит. по: 19, с. 236].

Уже сегодня современные технологии, «обеспечивающие воспроизводство человеческой жизни», как ни парадоксально, находятся, в русле её девальвации.

«Создание «запасных» зигот и их последующее уничтожение, — как пишет Е. Н. Гнатик, — является условием процедуры искусственного оплодотворения. Негативные результаты пренатальной диагностики — повод для искусственного прерывания жизни. Фетальная терапия превращает человеческие зародыши в... фармацевтическое «сырьё»... Разработка технологии клонирования человека также может создать угрозу человеческому достоинству... делая геном человека беззащитным перед посторонним вмешательством» [6, с. 71].

Весьма вероятно, что вмешательство в геном человека приведёт «к угрозе трансформации не только человеческой телесности,... но и черт личности, особенностей её индивидуального сознания, её эмоционального строя, духовного мира» [6, с. 74–75]. В результате может получиться то, о чём предупреждает Ф. Фукуяма: «Мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек» [29, с. 351].

Таким образом, при внимательном рассмотрении, идеи трансгуманизма оборачиваются открытой дегуманизацией жизни. Почему же так получилось? Представляется, что адекватный ответ на этот вопрос, помимо И. С. Аксакова, дал, только уже в философском ключе, В. А. Кутырев:

«Принципиальным историческим поворотом, глубинным философским фундаментом для возникновения трансгуманизма является трансформация субстанциалистской парадигмы отношения к миру в функционалистскую, далее, что очень близко, в релятивистскую, а потом в конструктивистскую. Отказ от метафизики с её неперемным онтологизмом и, начавшаяся с Канта, гносеологиза-

ция философии. Впервые открыто отказ от человека как субъекта и как сущего в середине XX века провозгласил структурализм. Это, однако, представлялось неким теоретическим приёмом. «Всерьёз и надолго» о смерти человека объявил философский постструктурализм, или, если брать шире, культурологически — постмодернизм. И ставил её достижение своей конечной целью. Трансгуманизм — составной элемент, состояние, результат, постмодернизма. Вытекающее из него следствие» [11, с. 8].

Ортодоксальное христианство ни в коем разе не отвергает научное знание, но полагает «абсолютизму эмпирической науки» [27] естественные нравственные пределы, «признавая выше человека и внешней природы другой, безусловный, Божественный мир, бесконечно более действительный, богатый, живой, нежели этот мир призрачных поверхностных явлений» [27].

Литература

1. Американский младенец родился через 20 лет после зачатия // MED Новости: медицинский портал. 2010. 11 октября. URL: <http://medportal.ru/mednovosti/news/2010/10/11/ivf/> (дата обращения: 28.06.2015).
2. Бабушкинский районный суд г. Москвы, решение от 04 августа 2010 г. по гражданскому делу № 2–2745/10, судья Мартыненко А. А.
3. Богословие диалога: Диалог как образ бытия человека: Доклад священника Георгия Завершинского на конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей» // Interfax: веб-сайт. 2006. 3 мая. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=434> (дата обращения: 29.06.2015).
4. Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М.: Паломник; Никея, 2013.
5. Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11–12 апреля 2013 г. / Под ред. Д. И. Дубровского, С. М. Климовой. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2014.
6. Гнатик Е. Н. Роль ценностного подхода в антропогенетике и генетической инженерии // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 70–78.
7. Израильянка родила зачатую 18 лет назад сестру // MED Новости: медицинский портал. 2011. 16 ноября. URL: <http://medportal.ru/mednovosti/news/2011/11/16/omg/> (дата обращения: 29.06.2015).
8. Кант И. Сочинения. Т. 3. // М. 1964.
9. Курило Л. Ф. Развитие эмбриона человека и некоторые морально-этические проблемы методов вспомогательной репродукции [Электронный ресурс] // Проблемы репродукции. 1998. № 3. Русский медицинский сервер. URL: http://www.rusmedserv.com/problreprod/1998g/3/article_590.html (дата обращения: 29.06.2015).
10. Курило Л. Ф. Этико-правовые аспекты использования стволовых клеток человека [Электронный ресурс] // Человек. 2003. № 3. URL: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/CELLS.HTM> (дата обращения: 29.06.2015).

11. Кутырев В. А. *Философия трансгуманизма: Учебно-методическое пособие*. Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010.
12. *Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики / Папский Совет по делам семьи; под ред. И. Баранова, О. Басий. Издательство Францисканцев, 2009.*
13. Лондонская клиника разыгрывает яйцеклетку в лотерею // МЕД Новости: медицинский портал. 2010. 15 марта. URL: <http://medportal.ru/mednovosti/news/2010/03/15/egg/> (дата обращения: 29.06.2015).
14. Лосский В. Н. *Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию / Пер. с франц. В. А. Решиковой. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995.*
15. Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991.*
16. Митрополит Илларион (Алфеев). *Православие: В 2 т. М., 2012. Т. 1.*
17. Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации [Электронный ресурс]: федеральный закон от 21.11.2011 № 323-ФЗ (ред. от 06.04.2015) (ст. 55) // КонсультантПлюс: официальный сайт. URL: http://www.consultant.ru/popular/zdorovia_grazhdan/ (дата обращения: 29.06.2015).
18. Однополые пары не могут обеспечить ребенку полноценное развитие // MEDdaily. 2012. 22 августа. URL: http://meddaily.ru/article/22Aug2012/suv_g (дата обращения: 30.06.2015).
19. Осипов А. И. *Путь разума в поисках истины. М.: Сретенский монастырь, 2002.*
20. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: Гл. XII.4. [Электронный ресурс] // Patriarchia.ru: Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 29.06.2015).
21. Попкова Н. В. *Введение в философскую антропологию. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.*
22. Продажа невостребованных эмбрионов — сомнительная мода на рынке ЭКО-технологий // MEDdaily. 2012. 4 декабря. URL: http://www.meddaily.ru/article/04Dec2012/buy_emb (дата обращения: 29.06.2015).
23. Прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение Православной веры. М., 2003.*
24. Стречча Э., Тамбоне В. *Биоэтика: учебник / Пер. с итал. В. Зелинский, Н. Костомарова под ред. Ю. Маслова. М., 2002.*
25. Силуянова И. В. *Пародия на бессмертие // Новый мир. 1999. № 4. С. 123–129.*
26. Силуянова И. В. *Руководство по этико-правовым основам медицинской деятельности: Учебн. пособие. М.: МЕДпресс-информ, 2008.*
27. Соловьёв В. Три силы [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи» URL: <http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html> (дата обращения: 13.10.2015).
28. «Социальное бесплодие» — новый диагноз, который ставят одиноким женщинам // MEDdaily. 2012. 12 ноября. URL: <http://www.meddaily.ru/article/12Nov2012/socbes> (дата обращения: 29.06.2015).
29. Фукуяма Ф. *Наше постчеловеческое будущее: Последствие биотехнологической революции / Пер. с англ. М. Б. Левина. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.*
30. Христос Яннарас. *Вера Церкви. Человек. Язык науки [Электронный ресурс] // «Азбука веры»: православный интернет-портал. URL: http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_10-all.shtml#a10_5 (дата обращения: 29.06.2015).*
31. Berlin mum, aged 65, gives birth to quadruplets [Электронный ресурс] // Deutsche Welle: [сайт]. URL: <http://www.dw.com/en/berlin-mum-aged-65-gives-birth-to-quadruplets/a-18471498> (дата обращения: 29.06.2015).
32. Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God / International Theological Commission [Электронный ресурс] // biblicalcatholic: web-site. URL: <http://www.philvaz.com/apologetics/p80.htm> (дата обращения: 29.06.2015).

ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

УДК 291.1

М. В. Колмакова

аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, сотрудник Библиотеки РАН

ИЗУЧЕНИЕ СЕКТАНТСТВА В СССР В 60-Е — 80-Е ГГ. XX В.

Copyright © 2015, М. В. Колмакова

Статья посвящена осмыслению терминов «секта» и «сектантство» советскими учеными второй половины XX века. В настоящее время чрезвычайно важно фиксировать этапы формирования религиоведческой терминологии применительно к деятельности религиозных организаций. Одними из наиболее важных являются термины «секта» и «сектантство», которые в сегодня практически вышли из употребления в научном мире. Наша работа предлагает одну из стратегий исследовательской мысли, которая привела к трансформации понимания указанных терминов, и впоследствии создала предпосылки для выведения «секта» и «сектантство» за рамки религиоведческой терминологии. В настоящем исследовании мы более подробно останавливаемся на тех определениях, которые имели место в литературе в 60-е — 80-е годы, так как именно в это время оформляется та база знаний, которая в 90-е годы позволит ученым более широко представить картину возникающих и меняющихся религиозных взглядов.

Ключевые слова: секта, сектантство, религия, религиоведение, советская наука

M. V. Kolmakova

The study of sectarianism in the USSR in the 60-th — 80-th years of the twentieth century

The article dedicated to scientific understanding of the terms «sect» and «sectarianism» by the Soviet researchers of the religion in the second half of the twentieth century. Today it is very important to note the steps of forming terms of the religious studies to the activities of religious organizations. Some of the most important are the terms «sect» and «sectarianism», which is not used in the science today. Our work provides one of the strategy of researching, which caused to the transformation of the understanding of these terms, and subsequently created the rejection of using «sect» and «sectarianism». Our study is based on the definitions, which were published in the 60s — 80s. Knowledge base issued at that time, that's why scientists try to examine in greater detail emerging and changing religious beliefs in the 90s of the XX century.

Keywords: sect, sectarianism, religion, religious studies, Soviet science.

С середины 50-х годов XX века в советской научной среде возрастает интерес к изучению деятельности религиозных организаций, что было обусловлено рядом социокультурных и исторических причин. В основном, это вторая половина 50-х годов XX века, когда после выхода постановлений ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (7 июля 1954 года), а также «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (10 ноября 1954 года), стало необходимым обратить более пристальное внимание на религию и ее влияние на общество.

В это время начинает формироваться устойчивая тенденция научного осмысления деятельности религиозных организаций. Вырабатывались приемы и особенности таких исследований, которые в настоящем времени дают нам возможность говорить о формировании нового направления научного знания. Это развитие не было бы возможно в отрыве от тех задач, которые ставились перед советскими исследователями органами государственного управления, а именно — атеистическая пропаганда и борьба с религиозными пережитками должны были ставиться главными целями проведения научных работ. В это время в ака-

демических институтах были созданы секторы и группы атеизма, которые должны были выполнять поставленную задачу. Такие отделы были созданы в Институте философии АН СССР, Институте истории АН СССР, а также в некоторых институтах союзных республик.

60-е гг. XX в. являлись сравнительно благоприятным периодом в развитии науки о религии в СССР. Борьба с теизмом была смягчена «хрущевской оттепелью», но все же имела достаточную силу. В связи с чем, многие исследователи и ученые особенно критично отзывались как о мировых религиях (особенной критике подвергалось христианство), так и тех религиозных группах, которые выделялись как на основе них, так и за их рамками, и вели свою деятельность в СССР. Такая особенность достаточно четко прослеживается на страницах работы А. И. Клибанова:

«В самом конечном счете всякая вера в бога слепа и иной быть не может. Сектантство открывает глаза своим последователям на культово-обрядовые нелепицы православия, но проповедует столь же нелепые представления о божественном предопределении, наступлении второго пришествия, непосредственном общении верующего с богом и т. д.» [10, с. 9]

Достаточно широкий ряд работ, посвященный сектантству, был опубликован в период 60-х гг. XX в. Наиболее яркими представителями «борьбы с религиозностью», и особенно сектами, можно назвать труды А. И. Клибанова «Религиозное сектантство в наши дни» [10], Л. Н. Митрохина «Современное христианское сектантство» [18], Яковлева В. Г. «Формирование научного мировоззрения и христианское сектантство» [32] и многих других.

Важно отметить весьма крупный ряд монографий, брошюр, заметок и статей, авторство которых принадлежит перу бывших верующих, и свидетельствующих о том, что разрыв связи с той или иной религиозной организацией позволяет человеку изменить свое положение в обществе и качественно улучшить перспективу собственного развития. Примеров таких работ можно привести много. Обозначим несколько из них: сборник «Правда о сектантстве» [23], Положай В. К. «Из омута» [22], Лешан В. Е. «Лики религиозного сектантства» [14], а также многочисленные материалы в периодической печати.

Остановимся на самом понимании термина «секта», употребляемого советскими исследователями религии. В этом отношении весьма интересно замечание, которое оставляет А. В. Белов:

Еще несколько лет назад в нашей популярной литературе портреты сектантов рисовались одной краской, была выработана даже своеобразная схема, под которую как бы «подгонялись» верующие, приверженцы различных сект. Упускалось из виду, что члены сектантских общин — это живые люди со своими жизненными запросами и интересами, со своими индивидуальными чертами, люди, в силу тех или иных причин оказавшиеся под влиянием религиозной идеологии, вставшие на ложный путь. Только в последние годы у нас стали проводиться конкретно-социальные исследования религиозности населения, особенностей религиозного сознания и психологии верующих, их нравственного облика. [1, с. 28]

Автор отмечает повышенный интерес к изучению явления присущий не только научному сообществу, но и людям далеким от академической среды. В этом автор видит важность тщательного изучения деятельности указанных организаций, а также своевременное информирование граждан об особенностях той или иной религиозной практики, конечно, проводимой в рамках, заданных официальной идеологией.

В 60-е гг. XX в. было широко распространено множество различных уточнений к термину «секта». Популярными становятся понятия «христианская секта», «религиозная секта», также предпринимаются попытки осмысления «сектантства» как явления.

Если выделять группы наиболее часто встречающихся определений, то одну из обширных составит ряд дефиниций, основанных на понимании

секты как обособившейся части той или иной религиозной организации, впоследствии ставшей самостоятельной и достаточно крупной. Такие определения, как правило, основываются на латинском эквиваленте термина — «secta» (школа) — и обозначают отход той или иной группы верующих от господствующей/господствовавшей религии. Стоит отметить, что широко распространенный оборот, в которых наименование «господствующая религия» было заимствовано из работ досоветского периода, и продолжало использоваться в качестве клеше в течение длительного времени (вплоть до 90-х гг. XX в.).

Приведем некоторые примеры таких определений:

«Слово «секта» в латинском языке когда-то обозначало учение, школу. Сектами издавна называют группы верующих, которые по каким-либо причинам отошли от той или иной церкви». [30, с. 3]

«Сектантство — общее название религиозных организаций и групп верующих людей, которые отделились от господствующей или ранее господствовавшей церкви, например, от католической на Западе или православной в России. Расхождения между сектами и теми церквями, от которых они когда-то откололись, идут главным образом по линии оценки религиозных догм, отношения к обрядам, толкования библии и евангелия. Но все эти разногласия между теми и другими представляют собой лишь оттенки внутри одного и того же религиозного лагеря. Поэтому, когда мы говорим о религии как об антинаучной, реакционной идеологии, то подразумеваем и сектантство». [12, с. 3]

«Многие из религиозных групп и течений, образовавшихся в прошлом, видоизменялись, дробились на более мелкие группы или исчезали совсем. Некоторые из них формировались как самостоятельные религиозные организации, ничем не отличающиеся от основных церквей — католической, православной и т. д. Все эти объединения называют сектами (от латинского слова secta, что буквально означает «школа»). Издавна сектами называют людей, отколовшихся, отделившихся от господствующей церкви и принявших новое вероучение. Замкнутые в узком кругу единомышленников, они всегда выделялись фанатической приверженностью к тем или иным религиозным догмам. Религиозное сектантство присуще всем современным мировым религиям — христианству, исламу и буддизму. В каждой из этих религий насчитываются десятки крупных и сотни мелких сект. Еще больше различного рода толков, согласий и т. д.». [15, с. 3]

«Сам термин «сектантство» в применении к религиозной жизни был впервые введен в средние века католическими богословами, обозначившими так группы верующих, отколовшихся от католической церкви. При этом они заимствовали термин «секта» (от латинского secta — школа), который был известен еще в древнем мире и служил для обозначения фило-

софских школ, отличающихся от общепринятых взглядов. Католические, а вслед за ними и православные богословы придали этому термину новый обличительный, одиозный смысл, отождествляя сектантов с «ренегатами», «отступниками» в противоположность своей якобы единственно «истинной» религии». [18, с. 7]

Данная группа определений демонстрирует некоторую преемственность взглядов М. Вебера и Э. Трельча, которые были и остаются одними из наиболее известных. Важно отметить и то обстоятельство, что, как и в приведенных определениях, так и в десятках, оставшихся за рамками настоящего перечня, можно увидеть некоторое единство в оценке сектантства как явления отступнического, противостоящего состоявшемуся и догматически сформировавшемуся учению. Эта позиция намеренно используется авторами, исходя из контекста, который был применен в основной массе исследований указанного периода. Несмотря на то, что краткий перечень выглядит повторением одного и того же определения, важно зафиксировать, что такая «универсальная» дефиниция проявляется в работах разных исследователей, принадлежащих к различным институтам и городам, имеет общий вектор в определении указанного явления.

Представленные определения не являются единственными, скорее наоборот, в подобном виде они были растиражированы в различных изданиях от непосредственно посвященных сектам монографий и брошюр, до кратких газетных заметок и словарных определений. В нашем исследовании указываем наиболее универсальные и часто встречающиеся варианты. Несмотря на то, что тексты определений очень схожи, нам представляется важным отметить эти повторы, как формирование некоторого единого коллективного мнения. Такая подборка позволяет более четко обозначить общее впечатление единства оформления научной мысли в ее искусственности.

С этой позиции весьма интересным становится другой ряд исследований, который направлен на устранение термина «секта» из научного оборота. Особенно эта идея получит распространение в последующие десятилетия. Но в 60-е годы XX века, указанный термин был вполне удовлетворительным, научным и общеупотребительным. Как отмечают Чистяков И. В. и Чистякова Е. М.:

«В Советском Союзе, где церковь отделена от государства и где нет господствующей церкви, термин «секта» является условным и употребляется лишь в традиционном историческом смысле. Да и сами сектанты возражают против этого названия. Они говорят, что в социалистическом обществе, где все религии равны, сектантства не существует, а потому «мы не секта уже, а церковь»». [31, с. 6]

Вполне справедливое замечание авторов об отсутствии господствующей церкви в то же время

не приводит к нахождению вариантов альтернативного обозначения исследуемых религиозных групп. Похожее мнение мы можем видеть в работе Г. А. Мартирсова:

«В условиях социалистического общества само понятие «секта» утратило свое первоначальное значение. Церковные и сектантские организации существуют согласно законодательству о свободе отправления религиозных потребностей. Юридическое положение сектантской общины равнозначно положению церковных общин. Социалистическое государство в одинаковой степени нейтрально в отношении церкви и сект, ибо все религиозные организации отделены от государства. Поэтому, строго говоря, в социалистическом обществе нет сектантства, ибо нет государственной церкви». [15, с. 4]

Автор фиксирует неудовлетворительный окрас термина, но вместе с тем решение проблемы не предлагает.

Вполне понятно, что использование устаревшей терминологии, рожденной задолго до оформления советской науки, становится неудобным и вызывает множество споров.

Завершая разговор о 60-х гг. XX в. отметим стоит отметить, что исследование сектантства этого периода в большинстве своем сводилось к пониманию его как одного из проявлений религиозности, имеющего основной средой своего развития — борьбу с классовым неравенством. Популярными продолжают быть слова В. И. Ленина о том, что «сам факт роста в крестьянской среде сектантства и рационализма является известным, а оформление политического протеста с религиозным подтекстом — явление, характерное для многих народов на определенной стадии их развития» [13, с. 228]. Делается вывод о том, что «наличность революционных элементов в крестьянстве не подлежит, таким образом, никакому сомнению» [13, с. 228]. Возникновение и распространение сект воспринимались исследователями 60-х гг. XX в. все больше как процесс, имеющий своей основой социальное недовольство, нежели попытку отстаивать чистоту исполнения догматов и правильности обрядовых действий. Сектантство воспринимается, как «бунт низов общества», постепенно расшатывающий прочность советской власти.

Изучение сектантства в СССР в 70-е годы XX века стало логическим продолжением исследований предшествующих десятилетий. В это время на проблему возникновения и распространения религиозных организаций обратили особенное внимание и начали изучать предметно.

«В относительно «вегетарианский» по советским меркам, период 1960–70-х гг., происходит нечто похожее на реанимацию и даже подъем отечественных наук о религии. На это время приходится заметный рост религиозных исследований по различным направлениям, складывается система подготовки

специалистов по «научному атеизму» (вузовская специализация, аспирантура и соискательство, защиты кандидатских и докторских диссертаций). Апофеозом легитимации научно-атеистического религиозоведения можно считать создание и деятельность Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС». [26, с. 156]

Исследования религии приобрели качественно иное содержание. Она приобретает смысл не только сопутствующего затруднения в деле изживания консервативных устоев и мировоззренческих заблуждений ушедшего царского режима, но — все больше актуальной социокультурной проблемы, требующей поиска решения.

Ряд работ 70-х гг. XX в. направлен на анализ исследований ученых предшествующих лет. Вполне понятная преемственность взглядов говорит о формировании некоторой традиции передачи имеющихся знаний. Так в работе А. Т. Москаленко мы видим следующее описание: «В последние годы в советской печати появились глубокие исследования по критике идеологии современного христианского сектантства, среди которых следует отметить работы В. И. Гараджи, А. И. Клибанова, Л. Н. Митрохина, А. В. Белова, В. Ф. Крестьянинова, Ф. Федоренко, Э. Г. Филимонова, А. Н. Чанышева и др.» [21, с. 7]. Работа А. Т. Москаленко является попыткой переосмысления предшествующего опыта изучения влияния деятельности религиозных организаций в СССР. Но отказ от идеи «религия как оружие» не происходит. Так автор в указанной работе пишет: «В последнее десятилетие международная буржуазия в борьбе с коммунизмом все чаще стала использовать религию как одну из форм наиболее массовой идеологии, которую она пытается противопоставить марксистской теории научного коммунизма» [21, с. 4]. Можно сказать, что продолжает формироваться образ религии, противопоставленный в своих идеях необходимым условиям советской науки. В то же время отношение сектантству меняется. Все больше ученых полагают, что средой распространения влияния его является не только сельская и около городская местность, но и городские жители весьма подвержены данному «недугу». Об этом более подробно пишет в своей работе А. В. Белов:

«Констатируя, что сектантство более успешно прививается в сельской местности, многие советские исследователи отмечают, что в последние годы наблюдается процесс выравнивания распространения сектантской веры на селе и в городе. Это объясняется постепенным стиранием различий между деревней и городом, в экономическом, культурном и бытовом отношениях, а также миграцией населения в город». [2, с. 108–109]

В данном случае «болезнь» принимает масштабы эпидемии, и бороться с ней необходимо незамедлительно. Вывод, сделанный автором в качестве прогноза, предлагается следующий: «Можно уверенно говорить о том, что в недалеком будущем

по мере механизации и автоматизации сельскохозяйственного производства, будет все меньше и меньше малоквалифицированной миссионерской деятельности сектантства» [2, с. 108–109]. Автор тиражирует уже устоявшееся представление о возникновении и распространении сект как результат недостаточной развитости и образованности общества. Вывод, сделанный автором, не дает ответа на вопрос о том, произойдет ли отказ от религиозных воззрений вообще, исходя из усовершенствования условий сельскохозяйственного труда, или же пропагандисты различных религиозных организаций будут действовать более изощренными способами.

В этом смысле весьма показательна позиция Л. Н. Митрохина, повествующего о недопустимости двух крайностей в соотношении науки и религии. Одна из них заключается в неосознанном воспроизведении точки зрения просветителей, которая в своей иносказательной форме сводится к отождествлению религии с невежеством. Другая крайность — утверждение, будто научный прогресс «нейтрален», и не имеет серьезного отношения к судьбам религии [19, с. 33]. Обе позиции автор считает избыточными не вполне объективными. Исходя из этого, можно обозначить некоторое противоречие во взглядах исследователей. Без подобного разобщения обойтись было бы невозможно в силу того, что разные понимания одной проблемы и разные источники ее происхождения, в итоге дают свои результаты, которые не мешают развитию, а скорее дополняют картину научного поиска в указанной области.

В 70-е годы выходят в свет работы: А. Т. Москаленко «Идеология и деятельность христианских сект» [21]; В. Г. Яковлева «Религия и разум» [33]; А. В. Белова «Секты, сектантство, сектанты» [2], З. В. Калиничевой «Социальная сущность баптизма» [6] и других авторов.

Остановимся на тех дефинициях термина «секта», которые были особенно распространены в литературе указанного периода, а также характеристиках явления — «сектантство», которое занимает значительное место.

«Сектантство — общая характеристика различных религиозных групп, обществ, возникших и существующих внутри того или иного религиозного направления и отличающихся от него специфическими чертами организации, вероучения и идеологии. Сектантство — сложное общественное явление. Его возникновение может быть обусловлено двумя группами причин. Во-первых, противоречия классово-антагонистического общества и, во-вторых, внутренними противоречиями в том или ином религиозном направлении. С точки зрения времени сектантство или предшествует превращению религии в консолидированную организацию или возникает внутри уже сложившейся религиозной организации в результате ее раскола». [6, с. 4]

«Сектами принято называть религиозные группировки, отколовшиеся от господствующей в той

или иной стране церкви. Понятие «секта» во многих отношениях условное. Некоторые религиозные течения, возникшие вначале как секты, в дальнейшем стали весьма распространенными религиями... Секты имеются почти во всех религиозных направлениях: в христианстве, исламе и др. Христианские секты на Западе возникли в результате отхода верующих от господствующей там католической церкви, в России — от церкви православной». [5, с. 1]

««Секта» — русская калька с латинского *secta*, что означает сообщество, учение, направление. В церковных кругах семантике слова «секта» был придан отрицательный знак. Под сектами понимались отбросы церковной истории, а сектанты третировались как изгой, религиозные пари». [8, с. 4]

«Под сектантством в нашей атеистической пропаганде обычно понимаются религиозные течения, отколовшиеся от устоявшейся традиционной церкви, которым свойственны особые, отличные от обычных для данного вероучения формы религиозной идеологии и организации. Наряду с этим сектантскими у нас продолжают называть и те религиозные направления, которые в ходе своей эволюции утратили специфические для секты признаки и стали крупными объединениями, например, евангельские христиане-баптисты. Нам представляется, что к сектантскому типу религиозных организаций следует относить те группы, для которых, как отмечает ведущий советский сектантовед А. И. Клибанов, характерна консолидация единомышленников, объединенных активным отрицательным отношением к окружающему миру, стоящему за порогом этих взаимосвязанных групп [9, с. 41]». [3, с. 5]

В представленных определениях мы можем видеть, что сохраняются клеше прошлых лет, основанные на дихотомии, описанной в трудах М. Вебера и Э. Трельча. Вместе с тем, появляются и новые, весьма интересные черты. Все чаще в дефинициях определения «секта» мы встречаем использование прошедшего времени глаголов в отношении к сочетанию «господствующая церковь». Нарочито подчеркивается, что использование данного термина и его противопоставления с церковью является условным, в ряде случаев, вынужденным. В тексте дефиниций все больше делается акцент на социальную роль этих организаций, и необходимость детального их изучения.

Изучение сектантства приобретает более широкий и глубокий охват. Формы изложения в определениях становятся деликатнее и информативнее. Но, несмотря на это, контекст научно-атеистической пропаганды остается без особенных изменений.

Представленные определения не являются единственными в изданиях указанного периода. Приведенная выборка дефиниций позволяет проследить основные изменения, которые произошли в осмыслении интересующего нас явления. Несмотря на то, что часть исследователей еще воспринимая наработки предшествующих десятилетий продолжает

придерживаться противопоставления: «церковь» и «секта», другая часть ученых отстраняется от этой траектории мысли и старается сосредоточиться на формировании представления о сектантстве как социально обусловленном явлении.

В связи с вышесказанным, необходимо отметить еще одно направление, которое мы обозначили в исследованиях прошлого десятилетия, но более широкое и подробное освещение получило в 70-е гг. XX в. Проблема поиска альтернативного термина устоявшемуся — «секта» — становится весьма обсуждаемой на страницах работ исследователей. Эти поиски впоследствии приведут к пересмотру отношения к явлению — «сектантство».

«В нашей стране нет «государственной» религии, поэтому термины «секта» и «сектант» утратили свой первоначальный смысл. Однако это не означает, что они стали бессодержательными. Специфика сектантства, кроме государственно-правового положения общин, определяется так же исторически сложившимися особенностями вероучения, обрядностью, организацией общин и способами распространения религиозных взглядов». [5, с. 1]

«В таком случае, правомерно ли пользоваться этим термином? Вопрос долго дебатировался в советской литературе, споры вокруг него утихли, но не прекратились. Думается, что пользование термином «религиозная секта», «религиозное сектантство» правомерно. Термины в свою очередь живут исторической жизнью. В конце концов специфически церковная трактовка термина зиждилась на положении православия как господствующей церкви. Это в далеком уже прошлом. В контексте марксистской исторической и социологической науки термин обновляется, обогащается содержанием, включая и критическое отношение к его церковному обиходу... Термин есть элемент научного языка, и как таковой он не безразличен предмету познания... Для религиозных сект прошлого и настоящего характерна исключительность, нетерпимость друг к другу, соперничество, страстная полемичность, самоотвержение путем отрицания всего, находящегося вне принятого круга мысли и деятельности. В этом существенное обоснование терминологичности слова «секта» для данного класса явлений религиозной действительности». [8, с. 4–5]

«... необходима дискуссия советских исследователей по вопросу о самом понятии «сектантство», которое утвердилось в практике атеистического воспитания, но в научном плане представляется в известной степени спорным. Необходимость такой дискуссии давно назрела. И если мы применяем в своей работе это понятие, то отнюдь не потому, что безоговорочно принимаем его, а в силу традиции, установившейся в практической работе, в пропаганде научного атеизма». [2, с. 7]

Приведенные отрывки свидетельствуют о том, что термин «секта» является элементом современ-

ного научного языка, но формулировка его значения требует существенной доработки. Указанные мнения авторитетных исследователей религии говорят о том, что поиски религиозоведческого понимания, философского осмысления продолжаются, намечается тенденция к оформлению нового термина, который не будет основан на христианском понимании явления сектантства. Об этом свидетельствует некоторое количество определений его как социального явления. Такое мнение намечалось и в исследованиях предшествующего десятилетия, но в 70-е гг. XX в. получает более широкое и аргументированное распространение:

«Сектантство — явление социальное. Классики марксизма-ленинизма связывали возникновение религиозного сектантства с эпохой формирования капиталистического общества. Они подчеркивали, что сектантство есть отражение противоречий и капитализма, получивших выражение в мистической форме. В нем отражаются социально-экономические, политические и другие интересы различных социальных групп, недовольных своим положением, в классово-антагонистическом обществе или внутри религиозного течения». [20, с. 4]

«Мы имеем дело с весьма сложным общественным явлением, его сущность скрыта плотными религиозными покровами, оно отличается разнообразием и причудливостью форм. О его составе, структуре, идеологии, движущих силах, факторах деятельности мы чаще узнаем от его церковных обличителей, чем от самих его участников и вдохновителей. Чем глубже скрыта истина, тем шире поле для псевдонаучных спекуляций вокруг нее, будь они очернительские или идеализаторские, для выражения взглядов, проникнутых субъективизмом и тенденциозностью. В советской историографии положено начало глубокому изучению сектантства на основе марксистско-ленинской методологии... религиозно-общественные движения, будучи реальным фактом и фактором общественно-политической жизни дореволюционной России, представляли собой проблему социальную — в качестве таковой они и привлекали внимание и явились предметом острой и долгой литературной полемики, скажем больше — идеологической борьбы». [8, с. 4, 13]

Понимание «сектантства» в качестве социального протеста, а также как комплексного явления — становится чрезвычайно важным для развивающейся советской науки о религии. Именно такое понимание открывает широкие горизонты исследователям религии и общества, перспективу изучения протекающих в этих организациях процессов.

Указанные определения не являлись перечислением всех имеющихся представлений, скорее, отражением основных тенденций изучения сектантства в науке в указанный период XX века.

Понимание сектантства как социального явления, и выработка особенного подхода к его изуче-

нию — отличительная черта научного осмысления феномена «сектантства» в советской науке 70-х гг. XX в., которое получит более широкое представление в последующие десятилетия.

Впоследствии волна распространения и развития сектантства только убедит исследователей в важности изучения этого явления. Изменится понимание сект, их деятельности и способы ее освещения советской наукой. В 70-е гг. XX в. происходит своего рода «подготовка» для проведения последующих исследований и попыток систематизации будущих знаний.

80-е гг. XX в. стали важным периодом в истории развития и становления научного понимания феномена сектантства. В это время окончательно оформляется мысль о необходимости ухода от использования самого термина «секта», а также продолжается поиск альтернативных вариантов, имеющих качественно иное содержание для обозначения указанного нами феномена. Вместе с тем особенно четко формулируется представление о сектантстве как социальном явлении.

«Вплоть до 1985 г. в СССР регулярно проводились социологические исследования по выявлению состояния религиозности, в том числе численности последователей религиозных сект, причин их существования. Более того, авторитетными учеными — член-корр. АН СССР, профессорами и преподавателями философского факультета МГУ, ряда других учебных центров были организованы социологические экспедиции, одной из главных целей которых было выявление реального положения религиозного сектантства. В перестроечный и особенно в постсоветский период социологические исследования религии фактически были прекращены». [7, с. 101]

Ряд исследований, посвященных изучению сектантства достаточно широк. Особенно известны работы Н. М. Рудаковой «Протестантское сектантство и атеистическая работа» [24], А. С. Брычкова «Реакционная сущность сектантского религиозного экстремизма» [4], Э. Г. Филимонова «Христианское сектантство и проблемы атеистической работы» [29], С. Н. Савельева «В мире разочарований, надежд и иллюзий» [25] и многие другие.

В процессе исследования сектантства ученые сталкиваются с проблемами, которые связаны не только с исследуемым явлением. Религиоведческое знание формируется в рамках научно-атеистических представлений, и рассматривается с позиции истории религии, философии религии, психологии религии и других вспомогательных направлений. Методы исследования, применяемые в большинстве исследований, близки к социологии.

Как и в описании первых десятилетий, освещенных в нашем исследовании, применительно к 80-м гг. XX в., необходимо отметить наиболее распространенные в научной среде определения термина «секта».

«Религиозная секта — это определенный тип социально-религиозной общности со специфической системой взаимоотношений, общения людей, социальной психологией, мировоззренческими и нравственными установками, стереотипами мышления и поведения и, наконец, особым образом жизни (нравственной, бытовой, экономической). Она характеризуется определенной ориентацией вероучения, системой нравственных норм, запросов, предписаний, культом, типом религиозной организации (системой руководства, членства)». [29, с. 21–22]

«... в христианстве имеется множество различных сект, т. е. религиозных течений и объединений, отделившихся в свое время от господствующего или основного того или иного направления, церкви». [11, с. 5]

Как мы видим из выше приведенных формулировок, в 80-е гг. XX в. исследователи основывались на тех результатах, которые были получены советскими учеными в предшествующие десятилетия. Показательным в этом отношении является следующее определение, которое обращает исследователя к концу 60-х гг. XX в.

«Что такое «секта»? В кратком научно-атеистическом словаре (Изд. 2-е. — М.: Наука, 1969, с. 20) об этом говорится так: ««Секта» (лат. — secta) — обособленная группа верующих (иногда весьма многочисленная), существующая наряду с аналогичными группами, отличающаяся от них какими-либо особенностями в вероучении и культе, но не являющаяся господствующей среди них. Большинство сект представляет собой группы верующих, отошедшие от той или иной церкви или общины, которыми они, по обыкновению, обвиняются в ереси. Действительными причинами образования сект всегда были социальные противоречия, хотя мотивами обычно служат разногласия в вопросах вероучения и культа. В применении термина «секта» много условного. Так, он по традиции не прилагается к старообрядческим толкам и согласиям. Ряд протестантских организаций — баптистов, меннонитов и др. — иногда называют сектами, а иногда церквями. Марксизм, хотя и не отказывается от употребления термина «секта», не устанавливает, однако, никакого принципиального различия между «сектантскими» и «церковными» религиозными организациями». [25, с. 4]

Необходимо отметить, что часть авторов продолжает придерживаться уже устоявшегося в научном мире понимания термина и соответствующего ему явления. Сектантство как явление занимает важное место в исследованиях указанного периода.

«... следует подчеркнуть, что термин «сектантство» применяется не с целью унижения какого-либо религиозного вероучения, так как мы не разделяем религии на хорошие и плохие, главные и неглавные. Этот термин употребляется лишь в силу ранее

сложившихся традиций для обозначения ряда христианских конфессий — баптизма, адвентизма, пятидесятничества, свидетелей Иеговы». [28, с. 3–4]

«Мы употребляем термин «сектантство» как исторически сложившееся в религиоведении понятие для обозначения определенного типа религиозно-социальной общности с определенным типом организаций, основанной на прямом членстве, строгой дисциплине; психологией исключительности, избранности, непохожести; особой претензией на истинность избранного пути; жестоким контролем общины над всеми сферами жизнедеятельности верующих, обязательностью всех ее предписаний для всех членов; сохранением элементов «критической дистанции» по отношению к «миру»; наличием ярко выраженных признаков группового самознания, психологии, памяти; нацеленностью на миссионерскую деятельность». [27, с. 1]

Несмотря на то, что авторы приведенных определений не всегда обозначают сектантство как явление, в тексте большинства из них можно видеть колоссальную работу, которую произвели составители. Как и в представленных ранее подборках определений авторы противопоставляют секту и церковь, говоря о господствующей/господствовавшей религии и образованию отошедших от ее учения групп. Но в период 80-х гг. XX в. начинает формироваться и другая тенденция. Все чаще можно видеть отождествление сектантства с кризисом общественного развития, который порождает образование таких групп, которые при помощи религиозных практик позволяют людям найти альтернативный путь разрешения их проблем. Важно отметить то обстоятельство, что тексты дефиниций постепенно теряют эмоциональную и негативную окраску. На смену им приходит более деликатный и аргументированный слог, который придает исследованиям строгость, но вместе с тем позволяет более широко посмотреть на изучаемое явление.

В ряде исследований все больше и подробнее рассматривается вопрос о необходимости употребления термина «секта» в том смысле, какой использовался в современных исследованиях. Одним из наиболее ярких представлений такой тенденции являлся Э. Г. Филимонов, который характеризовал эту проблему следующими словами:

«... содержание понятий «секта» и «сектантство» в его прежнем, традиционном смысле устарело. Еще в 1928 году известный исследователь религиозного сектантства Ф. М. Путинцев писал: «Секты стали равноправными с церковью организациями, поэтому свой прежний смысл, характер и значение как сами сектанты, так и слово «секты» потеряли. Поэтому мы были бы за упразднение слова «секты», если бы можно было его чем-нибудь заменить. Если мы употребляем слово «секта», то лишь как общеупотребительный и технический термин, не вкладывая в него никакого иного смысла, кроме как «такие-то церкви», «такие-то религиозные организации» [в сно-

ске: Иногда в литературе вместо термина «сектантская община» употребляется термин «общество»: общество баптистов, общество пятидесятников и т. д. На наш взгляд, термин «общество» правомерно употреблять применительно к религиозным объединениям в литературе, посвященной разъяснению советского законодательства о религиозных культах и других правовых нормах, регулирующих отношения между государством и религиозными организациями, поскольку эти организации в данном случае характеризуются с правовой стороны». [29, с. 12]

Подобное высказывание не является единственным свидетельством необходимости уточнения термина «секта» или замены его альтернативным (своим содержанием, не привязанным к традиции обозначения той или иной религиозной организации или отделившейся от нее группы). Приведем еще одну точку зрения:

«Религиозное сектантство является закономерным этапом развития религиозно-общественных противоречий, эволюции конфессиональных общностей. Приступая к рассмотрению тенденций, определяющих облик современного сектантства в советском обществе, необходимо оговориться, что сам термин «сектантство» мы употребляем в значительной степени условно. Определить термин «секта» через понятие «господствующая церковь» в условиях нашей страны, безусловно, совершенно бесплодно (хотя сохранение определенных оппозиционных настроений относительно «первенствующей» в прошлом церкви у конфессий, когда-то дискриминировавшихся, в какой-то мере может сохраняться). С другой стороны, границы между церковью и сектой часто условны и очень подвижны: одна конфессия может существовать как в церковной, так и в сектантской формах; в сектах могут интенсивно проходить процессы оцерковления, а церкви при определенных условиях могут эволюционировать в направлении замкнутой касты». [27, с. 1]

В приведенных отрывках можно заметить, что в 80-е гг. XX в. получили распространение идеи ухода от использования термина «секта», которые мы отметили применительно к исследованиям 70-х гг., когда эти идеи носили единичный дискуссионный характер. В 80-е гг. XX в. полемика становится более распространенной, что позволяет авторам осуществить поиск необходимого вектора исследования, в котором удалось бы окончательно развести научное понимание сектантства от понимания его же, но присущего той или иной конфессии.

Попытку нахождения удовлетворительного альтернативного термина предпринимает Л. Н. Митрохин на страницах своей работы, посвященной деятельности религиозных организаций в США:

«Не внешняя, формальная, а социально-классовая «новизна» должна прежде всего приниматься в расчет. Поэтому механическое перенесение терминов,

уже применявшихся для обозначения явлений иного социально-исторического характера («секта») или фиксирующих лишь внешние черты («нетрадиционные», «внеконфессиональные», «неканонические»), будет неоправданным с научной точки зрения. Предпочтительнее выглядит термин «религии Нового века»: он содержит по меньшей мере некоторую временную характеристику, поскольку навеян двухтысячелетием основания христианства... Появление и расцвет «религий Нового века» отражают существенные и симптоматические сдвиги в массовой идеологии развитых капиталистических стран в эпоху глобальных проблем». [17, с. 16, 62]

Автор смещает акцент изучении религиозных организаций в сторону социальной обусловленности их возникновения и распространения, а потому появляется возможность отойти от догматического толкования термина, как основного.

Констатация необходимости ухода от использования устаревшего термина, не отвечающего условиям современной научно-атеистической позиции, а также попытки нахождения (в разной степени удачные в плане обогащения дефиниций) замены более новым (по форме и содержанию) свидетельствуют о весьма серьезных изменениях в исследованиях данного явления. Отказ от термина в силу его укоренения в научном языке не происходит и в XXI в. Но использование его в работах настоящего всегда сопровождается комментарием, о том какое содержание вкладывает в этот термин тот или иной исследователь, выбирающий «секту» в качестве наиболее удачного термина для своей работы.

Поиски новых терминов для исследуемых явлений, накопление большого количества материала в ходе работы с источниками вновь приводят исследователей к мысли о том, что религия меняется. Эти изменения происходят плавно, в прямой зависимости от тех обстоятельств, которые являются доминирующими в социальной среде.

В продолжении стоит отметить еще одну особенность развития научного осмысления сектантства в 80-е гг. XX в. Ей становится идея о том, что изменение жизни советского общества тесно связано с техническим прогрессом, который существенно влияет на все стороны жизни человека, а также отражается на изменении деятельности религиозных групп. Эту идею мы также отмечали в исследованиях 70-х гг. XX в.

Поиск общих векторов развития деятельности старых и образование новых религиозных групп в разных частях мира позволяет более глубоко разобраться в процессе этого сложного и неоднозначного явления. Но чем больше результатов приобретает исследование, тем очевиднее становится недостаточность в среде ученых от использования существующих терминов и определений в отношении изучаемого явления.

Позже, в 90-е гг. XX в. наряду с термином «секта» будут предприниматься попытки оформить и зафиксировать понимание тех явлений, которые

получили распространение в религиозной среде. Так появляются термины «нетрадиционное религиозное движение», «внеконфессиональное религиозное движение», «альтернативные религии» и другие. Некоторые исследователи, занимающиеся изучением деятельности указанных религиозных групп с позиции Православной церкви, предложили термин «тоталитарная секта» (полемика по поводу его использования с момента появления и широкого распространения не утихает до настоящего времени. Учитывая ракурсы рассмотрения, подобная модернизация термина, наряду с остальными может быть признана удовлетворительной, хотя и весьма ограниченной). Каждое из представленных определений охватывает отдельный пласт культурных и религиозных практик, которые занимают место в процессе осмысления такого многогранного явления как сектантство.

Литература

- Белов А. В. Современное сектантство. М., 1969.
- Белов А. В. Секты, сектантство, сектанты. М., 1978.
- Бражник И. И. Социальная сущность сектантского экстремизма / Общество «Знание» РСФСР: научно-методический совет по пропаганде научного атеизма. М., 1974.
- Брычков А. С. Реакционная сущность сектантского религиозного экстремизма. (Материал для лектора) / О-во «Знание» ЛитССР. Вильнюс, 1985.
- Вдовиченко П. И. Религиозное сектантство и его идеология: материал в помощь лекторам-атеистам / Гродненская областная организация общества «Знание». Гродно, 1972.
- Калиничева З. В. Социальная сущность баптизма. 1917–1929 гг. / [Предисл. Л. Н. Митрохина]; АН СССР. М-во культуры РСФСР. Гос. музей истории, религии и атеизма. Ленинград, 1972.
- Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006.
- Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973
- Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. М., 1969.
- Клибанов А. И. Религиозное сектантство в наши дни. (Лекция, прочит. на Семинаре лекторов по науч. атеизму в Ленинграде) / О-во «Знание» РСФСР. М., 1964.
- Корытин Г. Я. Что такое сектанты: их идеология и политика. Баку, 1987.
- Лаптёнок В. Д. Правда о религиозном сектантстве / Общество по распространению политических и научных знаний Белорусской ССР. Минск, 1960.
- Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 4.
- Лешан В. Е. Лики христианского сектантства. Киев, 1988.
- Мартиросов Г. А. Религиозное сектантство: лекции по курсу «Основы научного атеизма». Минск, 1961.
- Митрохин Л. Н. Понятие религии. М., 2003.
- Митрохин Л. Н. Религиозные «культы» в США. М., 1984.
- Митрохин Л. Н. Современное христианское сектантство / Всесоюз. о-во по распространению полит. и науч. знаний. М., 1962.
- Митрохин Л. Н. Христианство в эпоху научно-технической революции. Статья 1 // Наука и религия. 1973. № 6. С. 33
- Моисеев А. П. Современное религиозное сектантство: лекция / Ростовское Высшее военное училище им. Главного Маршала артиллерии Неделина М. И. Ростов-на-Дону, 1972.
- Москаленко А. Т. Идеология и деятельность христианских сект. Новосибирск, 1978.
- Положай В. К. Из омота. Рассказ бывшего сектанта-«пятидесятника» / [Лит. запись В. С. Руссова]. Сталино, 1961.
- Правда о сектантстве. Сборник рассказов бывших сектантов / О-во по распространению полит. и науч. знаний РСФСР. Ленингр. отд-ние. Ленинград, 1962.
- Рудакова Н. М. Протестантское сектантство и атеистическая работа. Барнаул, 1984.
- Савельев С. Н. В мире разочарований, надежд и иллюзий. (Сектантство как религиозный феномен). Л., 1982.
- Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013.
- Современное религиозное сектантство: динамика, процессы, тенденции (методические рекомендации) / Общество «Знание» Украинской ССР Республиканский Дом Научного Атеизма; сост.: Еленский В. Е.; Отв. за вып.: Диденко Т. И. Киев, 1989.
- Трофимов Я. Ф. Христианское сектантство и его антирелигиозная сущность / Общество «Знание» Казахской ССР: секция пропаганды научного атеизма. Алма-Ата, 1985.
- Филимонов Э. Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981.
- Цветогоров Э. Сектанты и что они проповедуют. Новосибирск, 1960.
- Чистяков И. В., Чистякова Е. М. Правда о религиозном сектантстве. Краснодар, 1960.
- Яковлев В. Г. Формирование научного мировоззрения и христианское сектантство / Под ред. канд. филос. наук доц. Е. И. Шехтермана. Алма-Ата, 1965.
- Яковлев В. Г. Религия и разум. (Структура и сущность христианско-сектантского иррационализма). Алма-Ата, 1978.

УДК

В. А. Курилов

аспирант Русской христианской гуманитарной академии

ГРАЖДАНСКАЯ ПРАВОСПОСОБНОСТЬ РПЦ И САМОУПРАВЛЕНИЕ ПРИХОДОВ

Copyright © 2015, В. А. Курилов

В статье рассматривается гражданская правоспособность РПЦ в Российской империи и в советский период, а также история самоуправления церковных приходов. Автор рассматривает вопрос о собственности церковного имущества в Российской империи, который стал актуальным в связи с передачей государством религиозным организациям имущества религиозного назначения. Также анализируется внутренняя система отношений внутри РПЦ МП между клиром и прихожанами связанная с борьбой за право управления финансово-хозяйственной деятельностью приходов. Предлагаются возможные сценарии развития отношений между церковью и обществом в современной России.

Ключевые слова: Русская православная церковь, государственно-церковные отношения, гражданское право, церковное имущество, самоуправление приходов.

V. A. Kurilov

Legal capacity of the Eastern-Orthodoxian Church and parochial self-government)

The article deals with the legal capacity of Russian Eastern-Christianity Church in Russian Empire and Soviet Union and the history of self-governance in Russian parishes. The author considers the question concerning the ownership of Church's property, which has risen in the light of the problem of restitution. Besides, the author analyzes the relationships between clergy and the parishioners in the light of their struggle for the right to manage financial flows and economic activities of the parishes. The author proposes several scenarios of possible development of the relationships between the Church and the society in Russia today.

Keywords: Russian orthodox church, state-church relationships, church property, parochial self-governance, civil law.

В 2010 году вступил в силу федеральный закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности»¹ согласно которому предусматривается передача религиозным организациям государственного или муниципального имущества религиозного назначения в пользование или собственность для использования в соответствии с целями деятельности религиозной организации, определёнными её уставом. Несмотря на то, что в самом законе применяется термин «передача», а не «возвращение», этот процесс в СМИ очень часто называют реституцией (от лат. *restitution* — восстановление) т. е. возвращение собственнику незаконно отчуждённого имущества, что в данном случае совершенно неверно. РПЦ согласно дореволюционному законодательству нельзя рассматривать как полноправного собственника церковного имущества, кроме того, в России категорически невозможна реституция церковного имущества, т. к. в этом случае религиозная организация превратилась бы в привилегированного субъекта права в связи с тем, что в отношении других субъектов реституция не была проведена². В тоже время представителями религиозных организаций принятие данного закона часто толкуется, как «возвращение награбленного и незаконно изъятого безбожной советской властью». Такую оценку, данную действиям советской

власти в первые годы её существования, поддерживают и некоторые должностные лица, занимающие высшие посты в Российской Федерации. Например, Президент РФ В. В. Путин в 2004 г. В одном из интервью подчеркнул, что изъятие церковного имущества в 1918 г. было, по его мнению, «не только аморально, но и незаконно»³. Необходимо отметить ещё один существенный фактор данной проблемы. Россия по вопросам передачи имущества религиозного назначения постоянно испытывает давление со стороны международных организаций. Согласно Заключению № 193 Парламентской Ассамблеи Совета Европы по заявке России на вступление в Совет Европы от 25.01.1996 г. РФ приняла на себя обязательство в кратчайшие сроки вернуть собственность религиозных организаций⁴.

На протяжении всей истории своего существования российское государство стремилось контролировать церковную собственность. В 1701 г. был воссоздан Монастырский приказ, которому передали в управление владения и доходы церкви, уставы и штаты монастырей, богадельни и школы. С этого момента церковь потеряла право свободно распоряжаться своей собственностью. В последующие столетия государство поглотило церковное имущество и создало ведомство православного исповедания, т. е. церковь стала частью государственного аппарата.

Национализация (принудительный переход права собственности на имущество к государству) производилась в истории нашей страны и до установления советской власти. Например, можно вспомнить изъятие церковных колоколов Петром I в годы Северной войны, секуляризацию церковного землевладения при Екатерине II в 1764 г. в результате чего в ведение государства перешло 910866 душ крестьян⁵, изъятие Временным правительством в 1917 г. у РПЦ капитала, предназначенного на развитие церковно-приходских школ с передачей его Министерству просвещения. Очередная национализация церковной собственности произошла и в советской России, что нашло своё правовое закрепление в Декрете СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (23.01.1918).⁶ Согласно 13 пункту Декрета «*Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием. Здания и предметы, предназначенные специально для богослужебных целей отдаются, по особым постановлениям местной и центральной государственной власти, в бесплатное пользование соответственных религиозных обществ*»⁷. Следовательно, приняв 30 октября 2010 г. Федеральный закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», Российская Федерация фактически подтвердила, что переход права собственности в 1917–1918 гг. состоялся, и собственником имущества религиозных организаций все эти годы являлось государство. Важной проблемой для предмета нашего исследования является ответ на вопросы: кто был собственником имущества РПЦ в Российской империи? Находился ли собственник церковного имущества внутри церковной организации или вне её? Поскольку в Российской империи РПЦ была частью государственного аппарата, её особое правовое положение породило проблему определения собственника её имущества. Сложность ответа на эти вопросы заключается в том, что гражданское законодательство в Российской империи не знало термина «юридическое лицо», а тем более не содержало перечня видов российских юридических лиц, в то время как отечественная цивилистика начала XX в. это понятие использовало. В качестве субъектов права юридические лица в имущественном обороте признавались и в теории, и в правоприменительной практике. Однако отсутствие в законодательстве понятия «юридическое лицо» порождало проблемы в отношении учреждений со сложной внутренней структурой, к каковым относилась и РПЦ⁸. Неприкосновенность церковной собственности и признание за церковью имущественной правоспособности отнюдь не разъясняет вопроса о субъектах права, которым принадлежала эта собственность в Российской империи начала XX в. В статье 65 Свода Законов Российской империи говорилось: «*В управлении Церковном Самодержавная Власть действует посредством Святейшего*

Правительствующего Синода, Ею учреждённого»⁹. Из этого следовало, что имуществом всей русской церкви управлял Император через особый самодержавной властью учреждённый орган — Синод. Надо отметить двойственное положение Синода, который участвовал в гражданском обороте как вполне самостоятельный субъект права, а не как представитель казны, хотя и являлся государственным органом. Видный специалист по церковному праву Н. С. Суворов (1848–1909) рассматривал Синод, как центральный церковно-правительственный орган, имеющий и приобретающий имущество для удовлетворения общецерковных потребностей. Другой известный цивилист Г. Ф. Шершеневич (1863–1912) относил Синод к публичным юридическим лицам (они возникают помимо воли частных лиц в законодательном порядке), которые причисляются к казённому управлению, но обладают обособленным имуществом¹⁰. В качестве юридических лиц выступали: 1) Центральная организация православной церкви, т. е. Святейший Правительствующий Синод; 2) архиерейские дома; 3) приходские церкви; 4) монастыри; 5) духовно-учебные заведения. В Российской империи законодательство не закрепляло право собственности всей церковной организации на общецерковное имущество. Следовательно, нельзя не согласиться с исследовательницей гражданского законодательства XVIII в. Т. Е. Новицкой, которая сделала вывод о том, что в дореволюционный период церковная собственность не была единой, а имуществом на праве собственности обладали только её отдельные учреждения¹¹. Это мнение оспаривает И. А. Шершнёва-Цитульская, она отстаивает позицию признающую не государство, а церковную организацию в целом собственником церковного имущества¹². Однако вся аргументация этой исследовательницы строится на отождествлении понятий «Духовное ведомство» и поместная Русская церковь в целом, а это совершенно неверно. Дело в том, что «Духовное ведомство» или «Ведомство православного исповедания» — это «адм. термин, употреблявшийся в России в синодальное время (в большей степени со 2-й четв. XIX в.). В узком значении служил наименованием обер-прокуратуры Святейшего Правительствующего Синода, включая должность обер-прокурора и его канцелярию. В более широком смысле термин «В. п. и.» употреблялся при обозначении Синода с его канцелярией, в отдельных случаях им именовались все властные учреждения РПЦ в их совокупности постольку, поскольку они рассматривались как учреждения, состоящие в системе гос. управления, включая, напр., епархиальные власти, в т. ч. и духовные консистории. Вопреки отраженным в ист. лит-ре ошибочным представлениям этот термин никогда не употреблялся в качестве названия Вселенской правосл. Церкви или поместной Русской Церкви, офиц. наименованием к-рой в синодальную эпоху были «Российская Церковь», «Православная Российская Церковь», «Русская Церковь», «Российская

Православная Церковь», «Российская Православная католическая Церковь», «Греко-Российская Церковь», «Православная Греко-российская Церковь», «Российская Восточно-православная Церковь», в XVIII в. также «Российская Церковь греческого закона»¹³. С нашей точки зрения, собственником церковного имущества было государство, хотя бы потому, что император в Своде Законов Российской империи именовался «Главою Церкви» и осуществлял свою политическую волю через Синод, государственный орган на который замыкалась вся система административного управления церковью. Синод являлся государственным органом, но в то же время обладал обособленной собственностью и участвовал в гражданском обороте как вполне самостоятельный субъект права. Точно также архиерейские дома, монастыри и церкви причислялись к казенному управлению, при этом обладали обособленным имуществом¹⁴. Если пользоваться современной терминологией, то церковные учреждения в Российской империи на закреплённое за ними имущество пользовались правом оперативного управления, т. е. особым видом ограниченных вещных прав. Надо отметить, что с точки зрения церковного права, поместная русская церковь в Российской империи представляла собой единую организацию, но при этом в гражданском обороте участвовали отдельные её звенья (архиерейские дома, монастыри, приходы), и замыкались эти звенья на центральный государственно-церковный орган Святейший Правительствующий Синод.

После Октябрьской революции 1917 г. советское социалистическое государство национализировало движимое и недвижимое церковное имущество и передавало его в пользование религиозным объединениям верующих граждан. В августе 1944 г. исполнительным органам религиозных обществ с монастырями включительно, было предоставлено право «ограниченного юридического лица» в части аренды, строительства и покупки для церковных нужд домов, утвари, транспорта, снимались ограничения на колокольный звон, ограничивалось вмешательство местных органов власти в деятельность монастырей, этот комплекс мер значительно улучшил правовое положение православных обществ и способствовал возрождению религиозной жизни в СССР¹⁵. Вышло соответствующее распоряжение СНК СССР: «Разрешить Госбанку СССР открывать Московской патриархии, епархиальным управлениям и церковным приходам текущие счета для хранения церковных средств»¹⁶. По инициативе председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова устанавливается единый текущий счёт патриарха Московского и всея Руси в долларовом исчислении. В 1950 г. счёт был открыт на один миллион рублей в инвалюте¹⁷. Такое положение дел сохранялось до 01.10.1990 г. когда Постановлением Верховного Совета СССР был введён в действие Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях». Согласно этому закону за религиозными объедине-

ниями государство признало право юридического лица и с этого момента РПЦ МП становится полноправным собственником церковного имущества как целостная организация.

Теперь вернёмся в наши дни к реалиям федерального закона «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности». Раз уж государство решило передавать имущество религиозным организациям, то будет интересно ответить на вопрос: что представляют из себя эти организации и кому передаётся госимущество, в конечном счёте? Как известно церковь состоит из клира и мирян. Клир в свою очередь — это корпорация профессиональных священнослужителей (церковнослужителей как элемент мало влияющий на административно-хозяйственные функции мы в расчёт не берём) с жёсткой централизованной иерархичной структурой. Миряне — это большая часть верующих, которая участвует в церковной жизни и содержит клир. Органы управления РПЦ МП осуществляют административно-хозяйственные функции и состоят из клира. Отсюда следует, что всё имущество религиозного назначения передаётся государством корпорации профессиональных священнослужителей, так как согласно действующему Уставу РПЦ миряне устранены от какого бы то ни было управления общецерковным имуществом. Например, согласно 49 пункту Устава «Настоятель является председателем приходского совета. Епархиальный архиерей вправе своим единоличным решением: а) освободить по собственному усмотрению настоятеля от должности председателя приходского совета; б) назначить на должность председателя приходского совета (сроком на три года с правом назначения на новый срок без ограничения числа таких назначений) помощника настоятеля (церковного старосту) либо другое лицо, в том числе клирика прихода, с введением его в состав приходского собрания и приходского совета»¹⁸.

Отсюда возникает проблема самоуправления приходов, для анализа которой необходимо обратиться к истории.

В западноевропейской литературе была предложена «теория собственности нищих», которая находила поддержку в истории первых веков христианства. Все неспособные к самостоятельному заработку жили за счёт церковного имущества, в том числе и духовенство. Аврелий Августин (354–430 гг.) хорошо выразил смысл этой теории, говоря, что епископы, распоряжавшиеся церковным имуществом на все означенные нужды, были только уполномоченными или поверенными от хозяев, хозяевами же, которым принадлежала собственность, были нищие (pauperes)¹⁹. Миряне во времена раннего христианства активно участвовали в избрании епископов и других священнослужителей. Выборное начало действовало и в древней русской церкви до эпохи утверждения московского единодержавия, когда избрание в архиереи стало корпоративным делом

высшей церковной власти и государей²⁰. Любопытно, что собственником церковного имущества на Руси считались исключительно прихожане. Они избирали церковного старосту, являвшегося тем органом, который управлял имуществом, принадлежавшим церкви. Приход нанимал священно- и церковнослужителей, избирал на основании решений Стоглавого собора 1551 г. поповских старост, или протоиереев. Однако в XVIII в. на имущество приходских церквей заявляют свои права архиерейские дома и выборы прихожанами приходского духовенства отменяются²¹. Вопросы связанные с реформой приходской жизни очень остро прозвучали в Государственной думе III и IV созывов. Неоднократно выступая на заседаниях Предсоборного присутствия будущий патриарх Сергей Страгородский (1867–1944) говорил: «*Не секрет, что светское общество относится к нам — лицам духовной среды — почти как к евреям, настолько ему чуждо всё, что касается церковных (теперь сословных) интересов и дел. В минуты опасности, таким образом, церковная власть окажется страшно изолированной и потому бессильной защитить церковное достояние. Иное дело, если бы церковным имуществом владел бы в том или другом виде приход, тогда отнимать пришлось бы у самого народа, самого общества, и, конечно, на его защиту восстали бы не одни духовные, но и весь народ. Отобрать было бы не так легко*»²². Эти слова оказались пророческими, именно так и произошло в февральские и октябрьские дни 1917 г., когда верующие не посчитали для себя обязательным защищать церковное достояние. В советский период реформа церковного управления приняла крайнюю форму отстранения священнослужителей от финансово-хозяйственной деятельности и руководства приходами. На Архиерейском соборе 1961 г. были внесены поправки в действующий церковный Устав. В раздел о приходах были внесены ряд изменений, суть которых сводилось к следующему: 1) Для управления делами прихода организовывались два органа «*церковно-приходское собрание, как орган распорядительный (собрание членов-учредителей двадцатки), и церковно-приходской совет, как орган исполнительный, в составе 3 человек — старосты, помощника старосты и казначея, избираемых общиной из прихожан правоспособных и доброй христианской нравственности*»; 2) Настоятель храма осуществлял только духовное руководство прихожанами, «*наблюдает, чтобы богослужения совершались в храме истово, благолепно, в соответствии с требованиями Церковного Устава, и чтобы все религиозные нужды прихожан удовлетворялись своевременно и тщательно*»²³. Заслуживает пристального внимания аргументация архипастырей о необходимости расширения правомочий приходских советов и собраний. Например, Управляющий делами Московской патриархии, архиепископ Пимен в своём докладе говорил: «*...нельзя признать нормальным, что в приходских общинах до сих пор продолжает иметь*

место положение, при котором настоятели сосредоточили в своих руках всю полноту власти в решении хозяйственных и финансовых дел общины, отстранив от этого исполнительные органы. Такое положение, как уже указал Его Святейшество, является недопустимым и вызывает недовольство верующих, возникновение конфликтов между клиром и исполнительными органами приходских общин»²⁴. Митрополит Херсонский и Одесский Борис отмечал: «*Но тяготы хозяйственных забот общины отрывали пастыря от несения службы по духовному окормлению своих пасомых, завещанному нам святыми отцами Церкви*» и добавлял: «*...есть ещё среди наших клириков люди, которые поставили в своей деятельности за главное — административно-хозяйственное единоличное руководство. И, как правило, среди подобного рода лиц и встречаются люди, которые доходили до злоупотреблений и нарушений законов нашего государства*»²⁵. Решения Архиерейского собора 1961 г. утвердил Поместный собор 1971 г., но были отменены в части управления приходов Поместным собором 1988 г.

Передавая имущество религиозного назначения религиозным организациям, государство сделало серьёзных шаг на пути в сторону развития принципиально новых партнёрских отношений с РПЦ МП. Следующий важный шаг по направлению к своей пастве может быть сделан внутри самой церкви. И здесь возможны два сценария событий. Первый сценарий заключается в росте отчуждения прихожан от финансово-хозяйственной и кадровой политики на уровне прихода и всей церкви. Этому способствует рост церковно-административного аппарата рекрутируемого из среды привилегированного духовенства, чрезмерная централизация власти в руках узкой группы епископата, которая сосредоточила все рычаги распределения материальных благ внутри церкви и реализует свои корпоративные интересы. Такое положение дел приводит к отсутствию механизмов защиты от бесконтрольного произвола со стороны священноначалия, невозможности проявить инициативу на местах, и, в конечном счёте, к затуханию приходской жизни и падению морального авторитета всей церкви в глазах общества. Управляющая финансово-хозяйственным комплексом церковная элита ввиду отсутствия поддержки со стороны основной части верующих, в поисках способа удержать своё влияние вынуждена искать поддержки у государства, при этом неизбежно втягивается в политический процесс, что приводит к росту ещё большего напряжения в обществе. Это тупиковый путь синодализации (огосударствления) церкви, идя по которому, церковь из сакрального института трансформируется в придаток государственного аппарата.

Второй сценарий — оживление приходской жизни через расширения правомочий приходских собраний и советов, активное вовлечение прихожан в управление своими приходами, т. е. это путь самоуправления приходов. На пути преодоления кризи-

са религиозных институтов церковь может выстроить доверительные отношения со своими прихожанами, дав им возможность полноценно участвовать в финансово-хозяйственной и кадровой политике церкви. Сами прихожане и приходское духовенство могут активно влиять на этот процесс, создавая общественные объединения и стремясь реализовать разные формы самоуправления. Надо помнить, что прихожане являются частью церковного тела, а не довеском к профессиональной корпорации священнослужителей. Будущее РПЦ МП — это развитие её как института гражданского общества, т. е. общественного объединения единоверцев реализующих свои духовные интересы на свободной и добровольной основе.

Литература

1. Градовский А. Д. Начала русского государственного права. Т. 2: органы управления. М.: Зерцало, 2006.
2. Дорская А. А. Правовой режим имущества религиозного назначения в России: история и современность. СПб.: Астерион, 2012.
3. Законодательство о религиозных культах: Сборник материалов и документов. Изд. 2-е., доп. М.: Юрид. лит., 1971.
4. Новицкая Т. Е. Правовое регулирование имущественных отношений в России во второй половине XVIII века. М.: Зерцало — М, 2005.
5. Одинцов М. И. Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны: (1941–1945). М.: РАГС, 1995.
6. Одинцов М. И. Патриарх Сергей. М.: Молодая гвардия, 2013.
7. Павлов А. С. Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002.
8. Свод Законов Российской империи. / Под ред. И. П. Мордухая-Болтовского. Т. 1. СПб.: Русское Книжное Товарищество «Деятель», 1912.
9. Суворов Н. С. Учебник церковного права. М.: Зерцало, 2004.
10. Цыпин В. Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru/text/150023.html>
11. Чумаченко Т. А. Совет по делам РПЦ при СМ СССР и отношения Московской патриархии с Православными церквями Восточной Европы. 1948–1953 гг. // Свобода Совести в России: исторический и современные аспекты. Выпуск 6. Сборник статей. М.; СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2008.
12. Шершеневич Г. Ф. Курс гражданского права. Тула: Автограф, 2001.
13. Шершнёва-Цитульская И. А. Гражданская правоспособность РПЦ накануне октября 1917 г. // Государство и право, 2008, № 11.
14. Шершнёва-Цитульская И. А. О способах перехода права собственности на имущество РПЦ в 1917–1918 гг. // Государство и право, 2011, № 8.
15. Штриккер Г. РПЦ в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Т. 1. М.: ПроPILEI, 1995.
16. Журнал Московской патриархии, 1961, № 5.
17. Российская газета, 2010, 3 декабря. № 274.
18. Официальный сайт Московского Патриархата: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133141.html>

Примечания

1. № 327-ФЗ. Российская газета, 2010, 3 декабря. № 274.
2. Дорская А. А. Правовой режим имущества религиозного назначения в России: история и современность. — СПб.: Астерион, 2012. С. 189–192.
3. Шершнёва-Цитульская И. А. О способах перехода права собственности на имущество РПЦ в 1917–1918 гг. // Государство и право, 2011, № 8. С. 77.
4. Дорская А. А. Правовой режим имущества религиозного назначения в России: история и современность. — СПб.: Астерион, 2012. С. 130.
5. Градовский А. Д. Начала русского государственного права. Т. 2: органы управления. — М.: Зерцало, 2006. С. 401.
6. Первоначально Декрет назывался «О свободе совести, церковных и религиозных обществах».
7. Цит. по: Штриккер Г. РПЦ в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Т. 1. — М.: ПроPILEI, 1995. С. 114.
8. Шершнёва-Цитульская И. А. Гражданская правоспособность РПЦ накануне октября 1917 г. // Государство и право, 2008, № 11. С. 72.
9. Свод Законов Российской империи. / Под ред. И. П. Мордухая-Болтовского. Т. 1. — СПб.: Русское Книжное Товарищество «Деятель», 1912. С. 5.
10. Шершеневич Г. Ф. Курс гражданского права. — Тула: Автограф, 2001. С. 119.
11. Новицкая Т. Е. Правовое регулирование имущественных отношений в России во второй половине XVIII века. — М.: Зерцало — М, 2005. С. 359.
12. Шершнёва-Цитульская И. А. Гражданская правоспособность РПЦ накануне октября 1917 г. // Государство и право, 2008, № 11. С. 71–79.
13. Цыпин В. Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru/text/150023.html>
14. Шершеневич Г. Ф. Курс гражданского права. — Тула: Автограф, 2001. С. 119.
15. Одинцов М. И. Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны: (1941–1945). — М.: РАГС, 1995. С. 14–22.
16. СНК СССР. Распоряжение № 17350-р (24.08.1944 г.). Цит. по: Законодательство о религиозных культах: Сборник материалов и документов. Изд. 2-е., доп. — М.: Юрид. лит., 1971. С. 32.
17. Чумаченко Т. А. Совет по делам РПЦ при СМ СССР и отношения Московской патриархии с Православными церквями Восточной Европы. 1948–1953 гг. // Свобода Совести в России: исторический и современные аспекты. Выпуск 6. Сборник статей. — М.; СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2008. С. 298.
18. Официальный сайт Московского Патриархата <http://www.patriarchia.ru/db/text/133141.html>
19. Суворов Н. С. Учебник церковного права. — М.: Зерцало, 2004. С. 389.
20. Павлов А. С. Курс церковного права. — СПб.: Лань, 2002. С. 167.
21. Новицкая Т. Е. Правовое регулирование имущественных отношений в России во второй половине XVIII века. — М.: Зерцало — М, 2005. С. 244.
22. Одинцов М. И. Патриарх Сергей. — М.: Молодая гвардия, 2013. С. 62.
23. Журнал Московской патриархии, 1961, № 5. С. 15–16.
24. Там же. С. 10.
25. Там же. С. 13.

УДК 27

М. Н. Орлова

выпускница Русской христианской гуманитарной академии

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ИНКУБАТЕ (IV–XIX ВВ.)

Copyright © 2015, М. Н. Орлова

Статья посвящена развитию европейских представлений об инкубах — особого рода существах, вступающих в сексуальные отношения с людьми. Одни исследователи полагали, что инкубы являются демонами или духами, другие считали их разновидностью животных.

Ключевые слова: демонология, католическая церковь, инкуб, сексуальные отношения, сексуальная патология, дети демонов.

M. N. Orlova

The historical elaboration of notions about incubuses (IV–XIX centuries)

The article is devoted to the elaboration of European notions about the incubuses — a special kind of beings who have sexual relationships with people. Some researchers assumed that the incubuses are demons or spirits, others considered them animals.

Keywords: demonology, the Catholic Church, incubus, sexual relations, sexual pathology, children of demons.

В ветхозаветной книге Бытия есть следующий эпизод:

1 Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери,

2 тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали [их] себе в жены, какую кто избрал. <...>

4 В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди. (Быт 6: 1–4)

В трактате «О граде Божиим» Августин Блаженный относительно приведённого отрывка высказал следующее мнение:

А что ангелы являлись людям в таких телах, что их можно было не только видеть, но и касаться, об этом свидетельствует Писание с полной несомненностью. Существует весьма распространённая молва, и многие утверждают, что испытали сами или слышали от тех, которые испытали и в правдивости которых нельзя сомневаться, что силваны и фавны, которых в просторечии называют инкубами, часто являются сладострастникам и стремятся вступать и вступают с ними в связь <...> Тем не менее, на основании этого я не решусь дать какого-нибудь определённого заключения относительно того, могут ли какие-либо духи, имеющие тела из воздушной стихии ... испытывать такого рода похоть, чтобы вступать так или иначе в связь с женщинами, ощутительную для последних. Но что касается святых ангелов Божиих, то я никогда не поверю, чтобы они могли в то время так пасть [1, т. 2, с. 96–97].

Итогом размышлений Августина становится вывод, что в указанном отрывке под «сынами Бо-

жжими» нужно понимать сынов Сифа, а под «дочерьми человеческими» — дочерей Каина.

Из рассуждения Августина очевидно, что фавнов-инкубов и воздушных ангелов он считает разными существами с различной природой. В последующие века многие исследователи не поддерживали подобного разделения, и лишь некоторые считали инкубов некоей разновидностью живых существ, а не духов (напр. Л.-М. Синистрари). Что касается природы демонов, то Августин приводит две известные ему точки зрения: или демоны суть бестелесные духи, или они, «как полагают учёные люди, имеют своего рода тела из этого сгущенного и текучего воздуха, ощущение которого получается, когда дует ветер» [1, т. 2, с. 468].

В 787 г. Второй Никейский собор постановил, что ангелы и демоны имеют неуловимое по своей природе тело из воздуха и огня. Однако в 1215 г. Четвёртый Латеранский собор утвердил мнение, что ангелы и демоны суть существа исключительно духовные и никакого тела не имеют [8, с. 28].

«Епископский канон» (Canon Episcopi), текст X века, призывает священнослужителей очистить Святую Церковь, а именно — выявлять и изгонять из рядов паствы тех, кто занимается колдовством и магией. При этом указывается, что следует отрицать фантазии некоторых женщин, «соблазненных внушением и нащёптыванием демонов» будто они по ночам «скачут на каких-то животных с Дианой, языческой богиней» [Цит. по: 7, с. 37]. Канон поясняет, что Сатана морочит людям головы и внушает иллюзии, будто «кроме единого Бога, существуют какие-то другие божественные существа» [Там же], чего быть не может. Таким образом, «тот, кто верит чему-нибудь подобному, является отступником от веры» [Там же]. Что касается злых духов, то канон

утверждает, что они не способны реально создавать или изменять вещи, а могут только внушать людям иллюзии, в том числе принимая видимость «разнообразных существ».

В XII в. знакомство с античными источниками, в том числе медицинскими, вызвало к жизни научные теории сна. Одним из первых мыслителей на этом поприще был Гильом из Конша (1080–1154). Он разделял сны, внушённые внешними силами (видения от Бога), и сны, вызванные физиологическими причинами. Основывавшиеся на его учении глоссы XII в. трактуют инкуба как «давление передних клеток мозга на задние, когда спящий лежит навзничь, или давление печени, желчного пузыря и желудка на сердце, когда спящий лежит на левом боку ... сужение кровеносных сосудов и сгущение паров вокруг сердца, либо крови вокруг сердца, расстройство мозга парами, либо как общий переизбыток крови» [9, с. 255]. Пасхалий в «Книге тайного сокровища» (1135 г.) пишет, что причины кошмаров лежат в «страстях тела», то есть болезнях или неуровновешенном характере спящего, а мнимые посещения инкубов обусловлены давлением крови на сердце или мозг [9, с. 258]. В XIII в. псевдо-Августин пишет в своём трактате «О духе и душе»: «К этому же роду < призрак *visum*> относится и эпилепсия, который, как полагает распространенное убеждение, овладевает спящими, а они, придавленные его весом, ощущают тяжесть. Что это, если не некое парообразование, поднимающееся от желудка или от сердца к мозгу и подавляющее его душевную силу?» [Цит. по: 9, с. 258].

В работах, посвящённых проблемам демонологии, указывается, что большое влияние на представления об инкубах оказал Фома Аквинский (XIII в.) следующими словами: «Однако если иногда после сношений с демонами рождаются дети, то это не благодаря тому, что семя выпускается ими из тел, которые они приняли, но через семя, взятое для этой цели у мужчины, когда тот же самый демон, который вёл себя как суккуб для мужчины, становился инкубом для женщины» («*Summa Theologica*») [Цит. по: 10, статья «Инкуб»].

В «Сумме теологии» Фома касается вопросов пола при рассмотрении проблемы первородного греха. «Порча первородного греха» передаётся через «акт порождения» [14, с. 445], при этом инструмент передачи — семя, а «движущей причиной греха является чувственное удовольствие» [14, с. 442]. Грех передаётся ребёнку от отца, поскольку именно отец даёт «активное начало порождения», в то время как мать «обеспечивает материю» [14, с. 429]. В первую очередь «зараза первородного греха» касается «порождающей способности, вожделяющей способности и чувства осязания» [14, с. 445].

Что касается демонов («злых ангелов»), то Фома полагает, что они не творят чудеса в строгом смысле слова, однако можно говорить о чудесах «в широком смысле», подразумевая всё, что «превосходит человеческие возможности и опыт» [13, с. 494]. Такие

«демонские дела» производят впечатление чудес, при этом они вполне реальны. Однако следует иметь в виду, что демоны ограничены пределами естественных сил природы. Если силами природы нельзя превратить человека в животное или оживить умершего, то и демоны этого сделать не могут. Тем не менее, они способны создавать видимость подобных чудес двумя путями: или воздействуя на воображение и телесные чувства человека, или создавая из воздуха любой формы и вида. Таким образом, демоны являются людям, восприняв вид тела, созданного ими из воздуха.

Фома указывает, что демоны представляют собой исключительно духовные субстанции, поэтому ошибочно мнение «платоников», приведённое Августином, будто «демоны являются “животными с воздушным телом и подверженной страстям душой”» [13, с. 510]. Отсутствие какого бы то ни было тела означает также, что демоны не подвержены действию «низших тел»: планет, камней, трав и т. п. [13, с. 511].

В XV в. появились два важных источника сведений об инкубате: булла Иннокентия VIII «*Summis desiderantes affectibus*» (1484 г.) и «Молот ведьм» («*Malleus Maleficarum*», 1468 г.) авторства Якова Шпренгера и Генриха Крамера (Инститориса). Эти документы, посвящённые проблеме колдовства, полагают обязательной характеристикой ведьмы связь с инкубом.

Булла «*Summis desiderantes affectibus*» приводит перечень колдовских деяний жителей Германии. В этом перечне первым пунктом указывается, что «очень многие лица обоего пола пренебрегли собственным спасением и, отвратившись от католической веры, впали в плотский грех с демонами инкубами и суккубами» [7, с. 60]. После инкубата идут другие деяния в следующем порядке: эти лица причиняют преждевременные роды; насылают порчу на приплод животных и плоды растений; насылают порчу на людей, домашних животных и земли с различными насаждениями; мучают болями; препятствуют зачатию детей и вообще лишают людей способности исполнять супружеский долг. Лишь в самом конце списка появляется обвинение в том, что «сверх того, они кощунственными устами отрекаются от самой веры» [Там же].

«Молот ведьм», имея определённую связь с папской буллой, также первым делом разбирает вопрос о том, возможно ли инкубам порождать детей. Из дальнейшего текста можно узнать, что ведьмы способны «препятствовать способности к деторождению или любовному наслаждению» [15, с. 132]; могут предупреждать зачатие во чреве матери, производить аборт, убивать новорождённых или тайно посвящать их дьяволу; задерживать производящую силу во всей природе; и даже лишать мужчин детородных органов.

Можно заметить, сколь большое значение церковь придавала тем аспектам колдовской деятельности, которые связаны с сексуальной стороной жизни. При этом внимание церкви обращено на два

момента: нарушение нормальной сексуальной жизни (инкубат, невозможность супружеского общения) и нарушение воспроизводства (препятствие зачатию, преждевременные роды, порча приплода животных и плодов растений).

В целом «Молот ведьм» посвящён борьбе с «колдовской ересью», отличительными признаками которой являются «договоры с нечистой силой» и «наибольшая степень злобы» [15, с. 95]. Для распространения этой ереси ведьмы «оскорбительно отрицают католическую веру, продают самих себя с телом и душой, передают дьяволу ещё некрещённых детей и имеют плотские сношения с инкубами и суккубами» [15, с. 95], при этом два последних пункта наиболее действенны. Ведьмы, предающиеся демонам, отдаются им и душой, и телом.

Поскольку ангелы изначально делятся на три группы — высшие, средние и низшие, то и после падения они сохраняют такой порядок. Сексуальными контактами с людьми занимаются наиболее опустившиеся демоны низшего порядка, «так как и среди людских поступков подобные мерзости считались бы самыми низкими и отвратительными» [15, с. 106]. Причина превращения обычных демонов в инкубов и суккубов «лежит не в чувстве наслаждения» (поскольку они духи и, видимо, не способны чувствовать наслаждение), а «в том, что они через порок сладострастия портят и человеческую душу, и тело, и этим делают свои жертвы восприимчивее ко всем другим порокам» [15, с. 101]. Авторы «Молота ведьм» указывают, что в книге Бытия 6.1–4 под «сынами Божьими» следует понимать «неких демонов».

В отличие от Августина, Шпренгер и Инститориус считают демонов-инкубов и фавнов (сатиров и т. п.) одними и тем же существами. Авторы «Молота ведьм» полагают, что нижеследующие свидетельства разных авторов относятся к одному и тому же явлению:

1. «лешие и фавны, которых в народе называют инкубами» Августина;
2. «полевые духи», т. е. «лешие... являющиеся особой разновидностью демонов и называющиеся инкубами или сатирами» (гlossa к Исаяи);
3. те «лешие», которые «известны у греков под названием «Пан», а у римлян «инкуба»» (гlossa Григория Великого), название которых происходит от «incubare, т. е. заниматься блудом» (Исидор Севильский);
4. ангелы, о которых писал апостол Павел: «Женщина должна носить покрывало на голове для ангелов» [15, с. 100].

Эти демоны создают себе тело, соединяя воздушную форму с элементами земли для уплотнения, после чего собирают семя у мужчин, посещая их в облике суккуба или инкуба (при этом последнее «настолько скверно», что смущает даже демонов), а затем в мужском облике оплодотворяют этим семенем женщин. Рождённые в результате этого акта дети являются детьми того мужчины, у которого было получено семя. Кроме того, демоны собирают

семя животных «для зачатий других творений» [15, с. 102]. Что касается производительных сил, то семя, полученное в результате «плотского сношения», более действенно, чем собранное после поллюции [15, с. 201].

Дети, рождённые в результате инкубата, отличаются высоким ростом и сильным телом. Это объясняется тем, что демоны, зная скрытые свойства мужского семени, оплодотворяемой женщины и благоприятных созвездий, создают наилучшие комбинации этих компонентов. Рождённые от инкубов дети в результате этого имеют большую предрасположенность к колдовству, однако более никаких отрицательных свойств, кажется, не приобретают. Число ведьм растёт в результате демонического влияния, однако они не увеличивают свои ряды через порождение детей от демонов.

Как указывает «Молот ведьм», колдуны и инкубы существовали всегда, но разница с современным положением вещей в том, что раньше «инкубы преследовали женщин против их воли» [15, с. 198], теперь же ведьмы добровольно отдаются демонам. При этом женщины получают известное удовольствие, поскольку демоны всяческими ухищрениями могут «возбуждать немалое сладострастие» [15, с. 203].

Авторы «Молота ведьм» советуют не особо верить женским рассказам об инкубате, поскольку женщины легковерны, пугливы и склонны к фантазиям. Случается, что у женщин бывает мнимая беременность, которую они приписывают демонам [15, с. 256]. Если всё-таки свидетельства заслуживают доверия, то от инкубов могут помочь стандартные церковные средства против демонов — молитва, святая вода и т. п. Также авторы «Молота ведьм» приводят следующее мнение И. Нидера («Formicarium»):

- «...девушки и мужчины могут быть освобождены от соблазнов инкубов и суккубов пятью способами:
- таинство исповеди;
 - святыми упражнениями в виде положения крестного знамения и повторением молитвы «Ave Maria»;
 - экзорцизмами;
 - изменением местожительства;
 - осторожным отлучением, произнесённым святыми людьми» [15, с. 254].

В последнем пункте отлучение должно было быть произнесено не над жертвой, как можно подумать, а над демоном. Действенность этого средства состоит в том, что жертвы демонов «находятся под юрисдикцией церкви», а служитель церкви может «освободить души людей от наказаний чистилища и обуздывать демонов, препятствующих ему в этом» [15, с. 255]. Если против инкуба не помогает даже экзорцизм, то в этом случае следует считать соблазн наказанием за грех и, как советуют Шпренгер и Инститориус, принимать его «в терпении и покорности и искать защиты у Бога» [15, с. 256].

В конце XV — начале XVII веков отмечается всплеск общественного интереса к разным необыч-

ным явлениям. Для литературы этого периода были характерны названия вроде «Книга чудес» (авторства Юлия Обсеквента, изд. в 1552 г.) или «Необыкновенные истории» (Пьер Боэстюо, 1560 г.). Помимо описаний природных катаклизмов вроде затмений и т. п., в этих книгах много внимания уделялось и таким чудесам как рождение различных монстров:

Новорождённые о двух, трёх головах или больше; женщины, у которых рождаются поросята или ослыта <...> В 1575 году арнемская листовка сообщала о странном рождении чудовищного младенца, «покрытого жесткой щетиной», который пошёл сразу после рождения и спрятался от матери под кровать. У него были рожки на голове, ноги, как у павлина, и птичьи когти. В 1565 году одна тюрингенская газета рассказала о поразительном рождении, случившемся в соседней деревне: там появился на свет ребёнок без головы и костей, с ухом на левом плече и ртом — на правом. Он был без колебаний признан порождением Сатаны и отдан палачу, который разрезал его на куски и бросил их в огонь. Однако для того, чтобы достичь полного сгорания, потребовалось невероятное количество дров и артиллерийского пороха. Некой женщине из-под города Клеве повезло больше, чем матери этого уродца: она разом произвела на свет 65 детей. В 1610 году знаменитый немецкий врач, доктор Шенк, издал мемуар, в котором рассказал о рождении «девятиста шести чудовищных существ, лишённых разума». [4, с. 180]

Судя по всему, иногда рождение подобных детей связывалось с происками дьявола, но чаще такие случаи признавались чем-то вроде Божьей кары за человеческие грехи. Как протестанты, так и католики использовали примеры странных и ужасных явлений для того, чтобы доказать греховность противоположной стороны. Кометы, многоголовые дети и драконы были одновременно наказанием и предвестием ещё больших кар, возможно даже конца света [4, с. 180–181].

Известный хирург Амбруаз Паре (ок. 1510–1590) в своём трактате «О монстрах» предпринял попытку представить сводные данные по различным аномалиям, которые ему известны (Ж. Делюмо указывает, что А. Паре позаимствовал большое количество описанных им случаев из «Необыкновенных историй» Боэстюо, см. [4, с. 178]). Есть в этой книге и раздел по демонологии. Здесь Паре, как врача, интересует, в первую очередь, связь врождённых уродств младенцев с тем фактом, что их отцами заявлены демоны. Как врач, А. Паре заявляет, что никаких сексуальных связей людей с демонами быть не может, а если бы даже такое было возможно, то от подобной связи не могут родиться дети. Дьяволу не нужно размножаться, потому что он — дух, бессмертный и вечный. Для того чтобы познать женщину, нужно тело из плоти и крови, а у демонов такого тела нет, да и половых органов, по мнению Паре, у них нет. Равным образом и демоницы не могут родить от мужчин. Если бы даже демон захотел

где-то взять семя для оплодотворения, то перенесённое семя теряет свои качества и портится. Демонологи стандартно решали эту проблему утверждением, что демоны способны перемещаться в пространстве почти мгновенно, так что семя не успеет испортиться, но Паре заявляет, что демоны не могут производить перемещения в пространстве (как, например, не может этого душа). Таким образом, отцовство дьявола не является причиной врождённых аномалий младенцев. Тем не менее, дьявол может обмануть человека, создав и видимость сношения, и видимость родов: «Они притворяются чем угодно: гвоздями, нитками, кусками дерева, змеями, часто монстрами, выходящими из женской утробы ... Что касается меня, я верю, что это сношение воображаемое, происходящее от иллюзорного впечатления Сатаны» [Цит. по: 3, с. 158–159]. В главе «Об инкубах и суккубах» Паре утверждает, что инкуб — это болезнь, когда человека мучает какая-то тяжесть, особенно по ночам. Причиной этой болезни является употребление мяса и крепких вин [Там же, с. 159].

Жан Боден, известный французский писатель, автор книг по истории, политике, экономике, в 1580 г. выпустил книгу «La Demonomanie des Sorciers», которая была весьма популярна и выдержала, по меньшей мере, 23 издания. Книга любопытна тем, что, помимо цитат известных авторитетов (например, «Молота ведьм»), Боден приводит множество современных ему случаев, о которых он узнал из материалов инквизиции.

Ж. Боден сообщает о случаях многолетней сексуальной связи людей и демонов, при этом подобные истории случались и со священнослужителями. В частности, два священника десятилетиями сожительствовали с демонами-женщинами (по книге Дж. Фр. Пико делла Мирандола, 1502 г.); одна настоятельница монастыря в Кордове, опасаясь подозрений, призналась, что с 12 лет сожительствовала с неким «чёрным мавром» (1545 г.); девушка Гертруда из монастыря в Германии призналась в сексуальной связи с демоном (1565 г.) [16, с. 132–133].

По поводу ведьм Боден указывает, что они раньше всего появились в Германии и были там наиболее многочисленны. Ссылаясь на Шпренгера, Боден сообщает, что в Германии верят, будто от подобных совокуплений иногда рождаются дети, называемые *Vechselkind*, «подменыши», которые тяжелее нормальных, много едят, но всегда худые. «Это демоны в облике детей, которые совокупаются со своими няньками-ведьмами» [16, с. 132], как пишет Боден.

Что касается практических аспектов взаимодействия женщин с демонами, Боден даёт стандартную картину в духе «Молота ведьм», за исключением одной детали: во французских процессах ведьмы часто сообщали о неприятных впечатлениях от полового акта, поскольку семя их партнёров было очень холодным.

Франческо-Мария Гваццо в «Compendium Maleficarum» (1608 г.) сообщает, что инкубы могут не только создавать себе тело из воздуха, но и ожив-

лять мёртвые тела. Ребёнок от такого союза является ребёнком человека, а не демона, при этом Гваццо повторяет более ранние свидетельства, что гунны произошли от соединения фавнов с готскими ведьмами. Кроме того, Гваццо приводит сведения о существах, подобных инкубам, у других народов (Cocotop в Испанской Америке, Shaka в Японии) [17, с. 30].

Францисканец Людовико-Мария Синистрари в своей книге «О демониальности и бестиальности инкубов и суккубов» («De Daemionalitate et Incubis et Sucubis») (ок. сер. 80-х гг. XVII в.) предлагает различать отношения ведьм с бестелесными демонами и отношения женщин не-ведьм с инкубами. Синистрари считает инкубов разумными животными, которые обладают душой и более совершенным, чем у человека, телом. Что это животные, аналогичные людям, он доказывает следующим образом: «Итак, у инкубов и суккубов наблюдаются действия, процессы, страсти, исходящие из чувств — значит, они обладают чувством; но чувства не могут проявляться без сложных органов, без соединения души и тела; значит, они имеют тело и душу, а следовательно, это — животные», и далее: «их действия последовательны, значит их душа разумна; итак, это разумные животные» [12, с. 221]. Один из самых любопытных аргументов Синистрари состоит в том, что иногда эти существа избирают предмет своей страсти животных (например, лошадей), а поскольку известно, что у животных нет души, подверженной вечному проклятию, значит, инкубы вовсе не стремятся погубить душу своей жертвы, а просто желают насладиться любимым существом. В целом Синистрари рисует портрет довольно симпатичных существ, которые, обладая уточнёнными и довольно совершенными телами, а также более развитым, чем у человека, умом, «вероятно, живут обществом; у них могут быть различные условия достоинств и первенства; возможно, что они занимаются искусствами и науками, занимают должности, содержат войско, строят города» [12, с. 218]. Синистрари даже делает смелое предположение, что этих существ коснулась искупительная миссия Христа, хотя и непонятно, рождаются ли они в первородном грехе.

Синистрари сообщает, что инкубы невидимы для своих возлюбленных, или напоминают едва заметную тень, однако они могут создать себе и видимую оболочку. Как они это делают, Синистрари не уточняет, но он убеждён, что «оболочка инкуба не может состоять из одного сгущенного воздуха, потому что уплотнение его происходит от сжимания, то есть от холода, и тело, сформированное таким образом, при прикосновении окажется льдом; это доставляло бы неприятность женщинам, тогда как происходит обратное» [12, с. 239].

По словам Синистрари, общепринятой является точка зрения, что «дети, рожденные от инкубов, обыкновенно весьма высоки, сильны, свирепы, горды и злы», однако он не соглашается с этим мнением, так как Александр Македонский, рождённый от инкуба, был маленького роста, а такие лич-

ности как Сципион Африканский, Август, Платон «были люди превосходных качеств» [12, с. 213].

Что касается средств против инкубов, то Синистрари уверяет, что на них (в отличие от демонов, находящихся внутри одержимых) вовсе не действуют крестные знамена, святые реликвии и даже экзорцизмы. Зато он рекомендует попробовать «естественные силы»: руту, зверобой, вербену, заячий чеснок, клещевину, золототысячник, бриллиант, коралл, чёрный янтарь, яшму, кожу с головы волка или осла [12, с. 223]. Эти средства аналогичны методу, который ангел Рафаил посоветовал Товиту против демона, любившего Сарру и убивавшего всех её мужей (см. Кн. Товита 6–8). Для спасения от демона следовало, войдя в брачный покой, зажечь курильницу с сердцем и печенью определённой рыбы. Почувствовав дым, демон «убежал в верхние страны Египта, и связал его Ангел». Синистрари уверяет, что ничего сверхъестественного в подобных средствах нет, поскольку инкубы имеют живое тело. Свою методику Синистрари успешно опробовал на одном диаконе из картезианского монастыря, которого преследовал суккуб.

Демонологи обычно классифицировали сексуальный контакт с инкубом как скотоложство, даже если демон имел вид человека. Синистрари выступил против этой точки зрения. Поскольку, как он считает, инкубы-животные есть высокоразвитые существа, следовательно, как раз они, вступая в отношения с людьми, занимаются скотоложством [12, с. 237]. Тем не менее, Синистрари вовсе не ратует за свободные отношения людей с инкубами, хотя само по себе это грехом не является. Поскольку мужчины и женщины не знают, что инкубы — это животные, а считают их теми демонами, с которыми совокупляются ведьмы, следовательно, они оскорбляют религию и заслуживают наказания [12, с. 239–240].

А. Я. Канторович в книге «Средневековые процессы о ведьмах» приводит несколько случаев, когда обвиняемых судили за сексуальные отношения с демонами. В 1275 г. в Тулузе была сожжена 58-летняя Лабарт, родившая от дьявола «урода с волчьей головой и змеиным хвостом» [6, с. 82]. В 1652 г. в Померании десятилетняя девочка призналась, что имеет двоих детей от дьявола и беременна третьим [Там же]. Особый интерес представляет процесс 1728 г., который вёлся «с соблюдением всех формальностей установленного законом судопроизводства» [6, с. 83], в том числе без применения пытки. Анна-Мария Розенталь 46-ти лет из Вюртемберга была привлечена к суду по обвинению в связи с дьяволом на основании слухов о том, что она была неоднократно беременна, но детей её никто не видел. Акушерка и хирург свидетельствовали, что Розенталь ранее была беременна живым ребёнком и жаловалась, что должна будет отдать его некрещённым своему невидимому мужу, а затем её беременность исчезла. Во время ареста Розенталь снова казалась беременной, однако после исповеди признаки беременности исчезли.

Первоначально Розенталь показала, что 13 лет назад вышла замуж за Антона Нагеля, который приходит к ней невидимым и забирает новорождённых детей, которых затем разрывает на куски. Всего детей было шестеро, из них четверо погибли указанным образом. Розенталь говорила, что её муж вполне может быть злым духом, поскольку «она не могла ни чувствовать его, ни осязать, и он с нею не говорил» [6, с. 85]. В итоге под угрозой пытки подсудимая призналась, что 13 лет назад вышла замуж за некоего солдата, который являлся ей несколько раз и звал её замуж с условием отречься от Бога. Она согласилась, хотя не отреклась от Бога, и после этого «часто совершала блудодеяние с дьяволом, но никогда не рожала действительных детей, а только бесформенные куски мяса» [6, с. 86].

После признаний Розенталь состоялся суд. Прокурор указывал, что, хотя доказательства малочисленны, но «согласно мнению знаменитого криминалиста Карпцова, в таких опасных преступлениях как любовная связь с дьяволом, для установления наличия *corpus delicti* должно считаться достаточным одно подозрение» [6, с. 88]. Защитник настаивал, что, хотя он не отрицает возможности связи с дьяволом, но все имеющиеся доказательства можно объяснить естественным образом. В связи с тем, что подсудимая не отреклась от Бога и раскаивается в своих поступках, защитник предложил наказание в виде полугодового заключения в тюрьме. Докладчик (член Арнсбергской коллегии) в своём мотивированном приговоре напомнил слушателям, что такие авторитетные авторы как Бенедикт Карпцов и Мартин Антонио дель Рио считают возможным преступление любовной связи с дьяволом, а Карпцов полагает достаточным для установления наличия этого преступления одного признания обвиняемой и некоторых подозрений. Поскольку Розенталь с самого начала должна была догадаться о природе своего любовника, однако, несмотря на это, состояла с ним в связи 13 лет, докладчик предложил сжечь её живьём. Содокладчик (член той же коллегии) предложил оказать подсудимой снисхождение и назначить смягчённую меру наказания, а именно сожжение после предварительного обезглавливания. 20 сентября 1728 г. суд приговорил подсудимую к «засуженному ей наказанию — отрублению головы и последующему сожжению её тела на страх и пример другим» [Цит. по: 6, с. 90].

Итак, в XVIII веке вера в инкубов не сдавала своих позиций. Папа Бенедикт XIV (Папа с 1740 по 1758 гг.) в «*De Sewogum Dei Beatidcatione*», говоря о «сынах Божьих» из книги Бытия, пояснил: «В данном отрывке говорится о дьяволах, называемых инкубами и суккубами, ... хотя почти все исследователи допускают сношения с ними, некоторые авторы отрицают, что от них может произойти потомство. ... Другие же, допуская, что сношение возможно, утверждают, что могут быть и дети, и заявляют, что так действительно и происходит,

хотя и неким новым и необычным способом, не известным обычному человеку» [Цит. по: 10, статья «Сексуальные сношения с дьяволом»].

В 1746 г. вышел «Трактат о явлениях ангелов, демонов и духов» аббата-бенедиктинца Огюстена Кальме. В «Трактате» автор выступил против распространённого скептического взгляда на существование злых духов, настаивая, что подобное мнение противоречит взгляду Церкви. По мнению Кальме, падшие ангелы реальны, однако бестелесны и ни в какой мере не способны иметь физические контакты с людьми. В главе «Удивительное действие воображения в мужчинах и женщинах, которые думали, будто имеют общение телесное с злыми духами» Кальме обосновывает подобные представления следующими причинами: невежество людей; воображение, распалённое физическим одиночеством; сознательный обман как языческих жрецов, так и средневековых монахов и обычных проказников; помешательство. Случай спасения женщины от инкуба, описанный в житии святого Брендана, Кальме объясняет тем, что торжественная церемония изгнания благотворно повлияла на расстроенное воображение женщины. Ранее «Молот ведьм» оценивал этот случай совершенно иначе, а именно как пример действительности церковного отлучения для защиты от инкубов [15, с. 255].

О. Кальме сообщает, что «это поверье существует ещё и теперь в захолустьях» [5, с. 99]. Автор лично слышал о двух подобных случаях. В первом случае некая горничная уверовала, что к ней приходит злой дух и имеет с ней «преступные связи», при этом её хозяка не усомнилась в этих рассказах. Девушка призналась священнику, который заклял духа, и тот прекратил свои визиты. Интересно, что сам священник объяснил дело с сугубо рациональных позиций: молодая полнокровная девушка спала в душном помещении, а перед сном предавалась мечтам о замужестве.

Второй случай оказался сложнее. Некоего священника призвали к молодой вдове, которую по ночам посещал покойный муж. Когда священник стал убеждать вдову, «что это всё вздор, что это болезнь, развившаяся вследствие сильной тоски по умершем муже» [5, с. 100], она и её родные предъявили подарки, которые оставлял покойник. Священник пришёл в замешательство, начал грозить вдове епитимией и «произнёс на умершего проклятие». Кроме священника вдова обратилась к «бабам», которые посоветовали ей оригинальный способ отпугивания духа: во время его визита нужно доставать из пазухи и бросать в огонь конопляные зерна под видом вшей. Этот метод оказал воздействие на «мужа», который начал ругаться, грозил забрать свои подарки, а женщину убить. Когда же вдова потеряла сознание от духоты, призрак, действительно, забрал все подарки, но второпях зацепился за гвоздь в стене. Через пару дней по порванному платью и разбитому виску в призраке опознали местного конторщика, который давно симпатизировал моло-

дой женщине. Вдова, постоянно думая о муже, спросонок приняла конторщика под своим окном за покойного супруга, чем тот и воспользовался. Кроме того, большую роль сыграли подарки мнимого призрака, которые женщине весьма нравились. [5, с. 100–101]

В этих двух историях показательна вера, с которой обычные люди, особенно женщины, принимали факт ночных посещений духа. В то же время священники отнеслись к возможности подобных визитов скептически и объяснили их естественными причинами. На этой позиции стоит и Кальме, который сожалеет, что средневековые «инквизиторы не могли сообразить того, что духи, как такие, по самой природе своей, не имеют возможности телесно общаться с людьми» [5, с. 102].

В начале XX века А. В. Амфитеатров писал: «По словам Делассю, во Франции ещё недавно совсем не редкостью было встретить спирита, серьёзно мечтающего о прелестях Семирамиды, Клеопатры... И обратно, сентиментальные дамы мечтали о материализации любимых своих поэтов или исторических героев» [2, с. 171], а «в Париже конца XIX века слагались целые женские клубы» [2, с. 176] в ожидании inferнального супруга.

Большую известность получила одна из французских организаций такого рода — церковь Эжена Вентра «Кармель» (2-я половина XIX в.). После смерти Вентра в 1875 г. главой церкви стал Жозеф-Антуан Буллан (бывший католический священник), что вызвало раскол. В церкви Буллана, назвавшего себя Иоанном Крестителем, практиковались эротические обряды. Иногда члены церкви совокуплялись друг с другом, иногда вызывали для этой цели различных сверхъестественных существ. Подобные практики, как считается, были основаны на католической идее о том, что грехопадение произошло в результате полового акта. Участники организации считали, что если это так, то и возвышение должно происходить через сексуальные отношения. В частности, можно совокупляться с высшими духами, чтобы духовно возвыситься самому, и с низшими (напр., стихийными) — чтобы помочь им возвыситься.

О случаях инкубации в XIX в. Амфитеатров приводит слова Бриера де Буамона: «В наше время сношения с Дьяволом стали гораздо реже, чем в старые времена; между сотнями женщин, подвергавшимся моему наблюдению, я ни у одной не замечал бреда этого рода. Теперь половые галлюцинации истеричек направляются на ангелов, на идеально прикрашенных воображением известных людей и очень часто на директоров лечебницы. Однако доктор Макарио записал несколько случаев» [Цит. по: 2, с. 179]. Среди них, например, случай Маргариты Ж. 59 лет (1842 г.), которая считала, что родные

не только хотят её отравить, но и натравливают на неё демонов, постоянно преследующих женщину всяческими непристойностями. По свидетельству Макарио, в первой половине XIX в. «этот вид галлюцинаций был ещё весьма распространён в деревнях глухих департаментов Франции, а Артуро Граф думает, что в Италии можно и сейчас с ними встретиться» [2, с. 180].

Литература

1. Аврелий Августин (Блаженный). О граде Божием: В 2 т. СПб.: Киев: Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998.
2. Амфитеатров А. В. Дьявол; Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом. М.: Изд. центр МП «ВНК», Фирма «Баркс», Б. г. (1992).
3. Бергер Е. Е. «Нехорошо, что монстры живут среди нас» (Амбруаз Паре о причинах врождённых аномалий) // Средние века. Вып. 65. М.: Наука, 2004. С. 147–165.
4. Делюмо Ж. Эпидемия чудовищного [XV–XVII вв.] // Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. С. 176–183.
5. Кальме О. Трактат о Явлениях Ангелов, Демонов и Духов, а также о Привидениях и Вампирах в Венгрии, Моравии, Богемии и Силезии. С приложением оригинальных документов первых вампирических расследований. Сост. и послесл. С. Шаргородского. Б. м.: Salamandra P. V. V., 2013.
6. Канторович Я. А. Средневековые процессы о ведьмах. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
7. Лозинский С. Роковая книга Средневековья // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск: Саран. фил. СП «Норд», 1991. С. 5–72.
8. Мюшембле Р. Очерки по истории дьявола: XII–XX вв. / Пер. с фр. Е. В. Морозовой. М.: Новое литературное обозрение, 2005.
9. Петрова М. С. Классификация снов у Макробия и знание её в Средние века (Приложение: Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн. 1. Гл. 3 / Перевод и комментарий М. С. Петровой) // Средние века. Вып. 64. М.: Наука, 2003. С. 246–270.
10. Роббинс Р. Х. Энциклопедия колдовства и демонологии: энциклопедия. М.: Локид, 1996.
11. Салман Ж.-М. На одного колдуна десять тысяч ведьм // История женщин на Западе: В 5 т. Т. 3: Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / Под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро; под ред. Н. Земон Дэвис и А. Фарж. СПб.: Алетейя, 2008. с. 461–467.
12. Синистрари Л.-М. О демониалитете и бестиалитете инкубов и суккубов // Демонология эпохи Возрождения, XVI–XVII вв. М.: РОССПЭН, 1996. С. 201–240.
13. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I–III. Вопросы 75–119. Киев: Ника-Центр, 2005.
14. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 49–89. Киев: Ника-Центр, 2008.
15. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск: Саран. фил. СП «Норд», 1991.
16. Bodin J. On the Demon-mania of Witches / Translated by Randy A. Scott. Toronto, Ont.: Victoria University, 1995.
17. Guazzo F. M. Compendium Maleficarum: The Montague Summers Edition / Translated by E. A. Ashwin. London: John Rodker, 1929.